

Kants Moralphilosophie und die Pflichten in Ansehung der Tiere und der vernunftlosen Natur überhaupt

Georg Geismann

Die Quintessenz dieses Beitrags lautet: Der Mensch hat sowohl Tugendpflichten als auch Rechtspflichten in Ansehung der Tiere und der vernunftlosen Natur überhaupt, aber nicht, weil Tiere Tiere sind und Natur Natur ist, sondern weil der Mensch Mensch, genauer: weil er moralisches Subjekt von Pflichten und Rechten (Person) ist.

I.

Seit den von Schopenhauer gegen ihn gerichteten Vorwürfen¹ wird Kant in der sogenannten „tierethischen“ Debatte bis heute nicht gerade als Vorbild angesehen, ist vielmehr eher berüchtigt. Umso überraschender ist es, wenn ausgerechnet seine Moralphilosophie als Ausgangspunkt dient, um auch Tieren Rechte zuzuschreiben.

So greift Jan C. Joerden, der in einem Beitrag² zum „Schutz natürlicher Freiheit durch Recht und Ethik“ für eine über menschliche Wesen hinausgehende Ausweitung eines solchen Schutzes auf andere Lebewesen plädiert, dafür den von Fritz Jahr gemachten Vorschlag auf, den kategorischen Imperativ Kants, und zwar in der Fassung der Mensch-Zweck-Formel, „auch auf die uns umgebende Natur, insbesondere die lebende Natur in Anwendung zu bringen“ (137).³ Die Formel lautet: „Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.“⁴ Jahr verwandelt sie in den von ihm so genannten „bioethischen Imperativ“:

¹ *Arthur Schopenhauer*, Preisschrift über die Grundlage der Moral, Sämtliche Werke, Bd. III, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980, S. 689 ff.

² *Jan C. Joerden*, „Zum Schutz natürlicher Freiheit durch Recht und Ethik“, in: Florian Steger / Jan C. Joerden / Maximilian Schochow (Hrsg.), 1926 – Die Geburt der Bioethik in Halle (Saale) durch den protestantischen Theologen Fritz Jahr (1895-1953), Frankfurt/Main: Verlag Peter Lang, 2014, 137-148. Seitenverweise erfolgen im Fließtext in runden Klammern. In eckigen Klammern finden sich Hinzufügungen von mir.

³ Auch andere Autoren glauben, sich auf Kants Moralphilosophie stützen oder jedenfalls von ihr ihren Ausgang nehmen zu können, wobei diese allerdings wenig mehr als gleichsam das Stichwort hergibt und jedenfalls hinsichtlich ihrer Prinzipien ganz unbeachtet bleibt, besonders dort, wo die Autoren über Kant hinauszugehen bestrebt sind. Siehe etwa *Christine Korsgaard*, „Mit Tieren interagieren: Ein kantianischer Ansatz“, in: Friederike Schmitz (Hrsg.), *Tierethik*, Berlin: Suhrkamp, 2014, S. 243-286; *Tom Regan*, *The Case for Animal Rights*, London: Univ. of California Press, 1983, S. 174-185; *Bernard E. Rollin*, „Moraltheorie und Tiere“, in: Ursula Wolf (Hrsg.), *Texte zur Tierethik*, Stuttgart: Reclam, 2008, S. 40-50.

⁴ *Immanuel Kant*, GMS 04.429. Für die Verweise auf Kants Schriften werden die folgenden Siglen verwendet: KrV = Kritik der reinen Vernunft; GMS = Grundlegung zur Metaphysik der Sitten; KpV = Kritik der praktischen Vernunft; KU = Kritik der Urteilskraft; MS = Metaphysik der Sitten; RL = Metaphysische Anfangsgründe der

„Achte jedes Lebewesen grundsätzlich als einen Selbstzweck und behandle es nach Möglichkeit als solchen!“⁵

Joerden ist nun der Ansicht, man könne, über den von Jahr formulierten *ethischen* Anspruch hinaus, diesen Imperativ „auch als ein Plädoyer für *Tierrechte*, ja für *Rechte* der lebenden Natur im Allgemeinen uns gegenüber interpretieren“ (138). Er fügt aber hinzu, es sei „ja bekanntlich umstritten“⁶, ob die genannte Formel Kants nur die Ethik oder auch das Recht betreffe.

Unter Verweis auf „zwei große Gruppen von [eindeutig verbotenen] Verhaltensweisen“ (138) – Täuschung eines anderen und Nötigung eines anderen – erörtert Joerden dann die nur im Hinblick auf Menschen bestehende „Reziprozität möglicher Rechtezuschreibungen“ (140), woraus sich bereits die Unanwendbarkeit der Mensch-Zweck-Formel auf die Umwelt und deren Lebewesen zu ergeben scheine. Es sei kaum sinnvoll, Tieren Pflichten zuzuschreiben und entsprechend Rechte zu gewähren. Dennoch könne „diese Forderung nach Reziprozität nicht das letzte Wort bei der Zuschreibung von Rechten sein. Denn bereits bei nicht voll zurechnungsfähigen Menschen machen wir Ausnahmen von diesem Prinzip.“ (140) Deswegen sei es „jedenfalls nicht mehr so problematisch, [...] Pflichten auch gegenüber *allen* Lebewesen in der Natur zu postulieren. So könnte man etwa Tieren Rechte zuschreiben, ohne ihnen zugleich Pflichten aufzuerlegen.“ (142) Entsprechend ließe sich analog von „Tierwürde“ sprechen.

Vor der weiteren Erörterung dieses Gedankens plädiert Joerden jedoch dafür, ihn nicht auch auf die *unbelebte* Natur zu übertragen. Von Würde eines Berges zu reden und daraus [sic!] dessen Recht auf Unversehrtheit abzuleiten, sei „rechtlich und moralisch wenig plausibel“.

Mit der dadurch sich ergebenden Beschränkung auf „Fälle eines Konfliktes zwischen den Interessen von Menschen und anderen Lebewesen“ kommt Joerden zunächst zu der Frage, wie sich diese Fälle „im Rahmen eines Systems von Rechten und Pflichten bewerten und entscheiden lassen“. Auf der Suche nach einer Antwort lässt er sich indes nicht, wie man erwarten könnte, von Kants rechtsphilosophischer Prinzipientheorie leiten, sondern von einem „reichhaltige[n] Anschauungsmaterial aus strafrechtswissenschaftlicher Literatur und aus der Rechtsprechung“ sowie von einer Reihe „ausgearbeiteter rechtlicher Denkfiguren“.

Rechtslehre; VARL = Vorarbeit zur Rechtslehre; TL = Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre; VATL = Vorarbeit zur Tugendlehre; RGV = Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft; MAM = Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte; TP = Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis; ZeF = Zum ewigen Frieden; SF = Der Streit der Fakultäten; Anth = Anthropologie in pragmatischer Hinsicht; Refl = Reflexion; NRFeyer = Naturrecht Feyerabend (Vorlesungsnachschrift); V-MS/Vigil = Die Metaphysik der Sitten Vigilantius (Vorlesungsnachschrift); V-Mo/Collins = Moralphilosophie Collins (Vorlesungsnachschrift). Die Zahl vor dem (ersten) Punkt bezieht sich auf den Band der Akademie-Ausgabe, die Zahl dahinter auf die Seite. Bei einem zweiten Punkt folgt dahinter ein Verweis auf die Zeile. Für die KrV wird auf die 1. und 2. Auflage verwiesen. – Zusätze von mir innerhalb von Zitaten stehen in eckigen Klammern. Durch solche Klammern sind auch Auslassungen gekennzeichnet.

⁵ Fritz Jahr, „Wissenschaft vom Leben und Sittenlehre. Alte Erkenntnisse in neuem Gewande“, in: Mittelschule. Zeitschrift für das gesamte mittlere Schulwesen, 40 (1926), 604-605; wiederabgedruckt in: Fritz Jahr, Aufsätze zur Bioethik 1924-1948, Münster: LIT Verlag 2013, S. 19-24 (23).

⁶ Joerden dürfte hier vornehmlich an der englischsprachigen Kantliteratur orientiert sein. Vor allem für Kant selber war der Bezug auf beide Teile seiner Moralphilosophie ganz unstrittig. Er führt es in GMS 04.429 f. sogar exemplarisch vor.

Er räumt zwar ein, dass es dabei stets um „Konflikte zwischen Menschen und deren Interessen“ gehe (etwa bei Notwehr, Notstand, Selbsthilfe, Pflichtenkollision), meint jedoch, für die Übertragung der Idee von Rechten auf die belebte Natur „sollte es trotzdem möglich sein, die genannten Rechtsinstitute auf die sich damit ergebenden Problemstellungen“ anzuwenden.

Für den Fall der Notwehr schließt Joerden eine Anwendungsmöglichkeit jedoch sofort aus, da es sich dabei um einen *rechtswidrigen* Angriff handele, für den als solchen ein Tier gar nicht in Betracht komme, „weil es nicht in der Lage sei, die Geltung der Rechtsordnung ernsthaft in Frage zu stellen“. Indem nun aber die anschließenden Überlegungen „unter der [nicht weiter problematisierten] Voraussetzung der Annahme von Tierrechten“ (143) erfolgen, stellt sich für Joerden lediglich, etwa mit Bezug auf einen „Eingriff in das *Recht* des Tieres auf Leben oder zumindest Unversehrtheit“, die „Frage, welche Interessenrelation überhaupt zwischen den Interessen eines Menschen und denen eines Tieres bestehen kann“.

Joerden geht bei der Suche nach einer Antwort davon aus, „dass es das Ziel der Ethik, aber auch des Rechts sein sollte, Freiheitsphären zu schützen“ (144). Dementsprechend wirft er die Frage auf, „ob es prinzipielle Differenzen zwischen Lebewesen gibt, hinsichtlich der Frage, welche Freiheitsgrade sie überhaupt haben können, wobei hier natürlich ein sehr weiter Begriff von Freiheit zugrunde gelegt wird“ (144 f.). Unter einem Freiheitsgrad versteht er eine Maßeinheit dafür, „wie viele mögliche Welten dem betreffenden Lebewesen zugänglich sind“. Doch weder sagt er, was genau er unter „Welt“ versteht und warum eine Zunahme an Freiheit(sgrad) in einer Zunahme an zugänglichen Welten besteht, noch deutet er an, nach welchem Verfahren der jeweilige Freiheitsgrad zu messen ist.⁷ Für die leblose Materie kommt er jedenfalls zu dem Ergebnis, dass für sie gar keine Welt zugänglich ist. Pflanzen könnten immerhin „mehr oder weniger selbstständig wachsen und haben daher einen, wenn auch geringen Freiheitsgrad“. Wegen ihrer Unfähigkeit, „sich von ihrem Standort selbstständig fortzubewegen, ist ihr Zugang zu möglichen Welten nur sehr begrenzt.“ Eben darin würden sie von den Tieren „deutlich übertroffen“. Zwar seien diese „nur instinktgesteuert und könn[t]en nicht wie Menschen frei entscheiden“. Jedenfalls aber hätten sie einen höheren Freiheitsgrad als Pflanzen, „was dazu nötig ist, sie besser zu schützen als [diese].“ Im Unterschied zu Pflanzen und Tieren habe der Mensch „zu prinzipiell unendlich vielen möglichen Welten“ Zugang, weil er „sich mögliche Welten allein durch sein Denken“ erschaffen könne. Joerdens Position lässt sich wohl auf die Formel bringen: je mehr Welten zugänglich, desto größer das Recht auf Schutz.

Damit hat Joerden im Prinzip die gesuchte Antwort gefunden. „Eine Ethik, die auf die Bewahrung von Freiheitsgraden Wert legt, wird [...] danach trachten, im Falle einer Interessenkollision, die man auch als Kollision [?] von Freiheitsgraden beschreiben kann, möglichst viele Zugänge zu möglichen Welten zu bewahren.“ (145) Wir können die Kasuistik, mit der Joerdens Beitrag endet, zunächst auf sich beruhen lassen, um ihr später noch ein paar Betrachtungen zu widmen.

Mir will scheinen, dass Joerdens Argumentation an diversen Schwächen von philosophisch prinzipieller Natur leidet, womit er sich immerhin in durchaus prominenter Gesellschaft befindet: Sie betreffen einmal sein Verständnis der Rolle der Mensch-Zweck-Formel

⁷ Mit Bezug auf Mäuse und Katzen behauptet Joerden ohne weitere Begründung, ihre Freiheitsgrade seien gleich (146).

und des Begriffs eines Zwecks an sich selbst in der Moralphilosophie Kants. Darüber hinaus schenkt er dem spezifischen Freiheitsbegriff Kants keine Beachtung, so dass er auch dessen grundlegende Bedeutung für die kantische Moralphilosophie und damit auch diese selber verkennt. Des Weiteren ersetzt er Kants Freiheitsbegriff und in der Folge auch dessen Rechtsbegriff durch einen der Sache nach jeweils ganz ungeeigneten. Schließlich sind seine an Jahr orientierten ethischen Vorstellungen nicht einmal geeignet, das von ihm aufgeworfene Problem zumindest in ethischer Hinsicht zu lösen.

Nun sind diese oder ähnliche Schwächen in der „tierethischen“ Diskussion recht verbreitet. Entsprechend betreffen die folgenden Erörterungen gar nicht spezifisch die Position von Joerden. Außerdem beschränken sie sich nicht auf den Gegenstand jener Diskussion, sondern beziehen sich – systematisch notwendig – auf den Gesamtbereich dessen, was Kant im Unterschied zu Personen Sachen nennt.

II. 1.

Obwohl mit der sowohl ethischen als auch juristischen Inanspruchnahme der Mensch-Zweck-Formel zwecks Ausdehnung auf Tiere Kants Moralphilosophie überhaupt das Fundament von Joerdens Lösungsversuch bildet, auch wenn sie am Schluss nur noch gleichsam als Bürge für argumentative Qualität fungiert, sollte zunächst ein Wort zur Benutzung dieser Formel gesagt werden.

Kant kennt eine allgemeine Formel und drei besondere Formeln des kategorischen Imperativs (von denen die Mensch-Zweck-Formel die zweite besondere ist).⁸ Die Formel des allgemeinen Gesetzes folgt aus dem bloßen Begriff eines kategorischen Imperativs und enthält damit ihrerseits für die „drei Arten“, das in ihm enthaltene Prinzip der Sittlichkeit vorzustellen, die entscheidende Bedingung, nämlich die Tauglichkeit der Maximen einer jeden Handlung zu einem allgemeinen Gesetz. Eben deshalb kann Kant sagen, diese drei Formeln seien „im Grunde nur so viele Formeln eben desselben Gesetzes, deren die eine die anderen zwei von selbst in sich vereinigt“⁹. Alle vier Formeln bestimmen „ganz genau“, was zu tun ist, und zwar „in Ansehung aller Pflicht überhaupt“¹⁰, also der Pflicht ihrer bloßen Form nach, nicht etwa in Ansehung konkreter Pflichten.

Es gibt aber in der Kantliteratur die – besonders im angelsächsischen Sprachraum – verbreitete, obgleich mit den Texten Kants kaum in Einklang zu bringende Auffassung, die drei besonderen Formeln hätten sehr wohl eine voneinander unabhängige, eigenständige Bedeutung und seien keineswegs miteinander austauschbar, vielmehr sogar gegenüber der allgemeinen Formel die adäquateren oder gar die einzig adäquaten.

Joerden meint, „es [gebe] durchaus Philosophen, die der Mensch-Zweck-Formel im kantischen Sinn Aussagen über Rechtsverhältnisse abgewinnen können“ (138). Nun, da hätte

⁸ Siehe GMS 04.436.

⁹ GMS 04.436; siehe dazu: *Klaus Reich*, *Kant und die Ethik der Griechen*, Tübingen: Mohr (Siebeck), 1935; wiederabgedruckt in: *Klaus Reich*, *Gesammelte Schriften*, Hamburg: Felix Meiner, 2001, S. 113-146; *Manfred Baum*, „Kant und Ciceros 'De Officiis'“, in: *Monographische Reihe der Akademie Deutsch-Italienischer Studien*, Meran: 2004, S. 17-32.

¹⁰ KpV 05.08 Anm.; siehe auch MS 06.225.06-08.

er, zumindest im deutschen Sprachraum, viele namhafte Autoren nennen können. Nur ist da für sie gar nichts „abzugewinnen“. Denn auch die (auf den *äußeren* Freiheitsgebrauch beschränkten) Rechtsimperative sind kategorische Imperative, und entsprechend kommen für die „Anwendung“ sowohl deren allgemeine Formel als auch die drei besonderen Formeln in Betracht.¹¹

In Kants grundlegendem Hauptwerk zur praktischen Philosophie, der *Kritik der praktischen Vernunft*, tauchen die drei besonderen Formeln aus der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* gar nicht auf.¹² Umso strenger wird dort – in dem Kapitel über die Grundsätze der reinen praktischen Vernunft – das in der allgemeinen Formel¹³ und im „Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft“¹⁴ zum Ausdruck kommende Prinzip allgemeiner Gesetzesform für alle Maximen des Wollens (der Zwecksetzung) und Handelns (der Zweckverfolgung) herausgearbeitet. Dieses Prinzip ist so fundamental für Kants gesamte Moralphilosophie, also für Rechts- und Tugendlehre (Ethik),¹⁵ dass mit ihm auch diese eliminiert würde.¹⁶ Man missversteht diese Philosophie vollständig, wenn man glaubt, die allgemeine Formel durch die Mensch-Zweck-Formel ersetzen zu können oder sogar zu müssen.

Die zweite besondere Formel bezieht vielmehr die Rechtfertigung, „das Princip der Sittlichkeit vorzustellen“¹⁷, aus der Übereinstimmung mit der allgemeinen Formel.¹⁸ Zwar führt die Idee der Menschheit als Zweck an sich selbst zur Mensch-Zweck-Formel. Aber genau das ist nur möglich, weil diese Idee schon auf Grund des mit der allgemeinen Formel bezeichneten Moralgesetzes unabweisbar ist. Die Maxime, die Menschheit¹⁹ bloß als Mittel zu brauchen, widerspricht dem Grundsatz dieser Formel, dass sie (die Maxime) „ihre eigene allgemeine Gültigkeit für jedes vernünftige Wesen zugleich in sich [enthalte]“²⁰ und ermangelt daher der Tauglichkeit zu einem allgemeinen Gesetz. Der Selbstwiderspruch ist offenkundig:

¹¹ Kant selber hat dies am Beispiel des lügenhaften Versprechens für die ersten beiden Formeln, Julius Ebbinghaus für alle drei Formeln gezeigt. Siehe GMS 04.422; 04.429 f.; *Julius Ebbinghaus*, „Die Formeln des kategorischen Imperativs und die Ableitung inhaltlich bestimmter Pflichten“, in: *Studi e ricerche di storia della filosofia*, 32 (1959) 3-23; wiederabgedruckt in: *Julius Ebbinghaus*, *Gesammelte Schriften*, Bd. II: Philosophie der Freiheit, Bonn: Bouvier, 1988, S. 209-229.

¹² Kant spricht dort mit ausdrücklichem Bezug auf die GMS sogar nur von „eine[r] bestimmte[n] Formel“ (KpV 05.08).

¹³ GMS 04.421.

¹⁴ KpV 05.30.

¹⁵ Entsprechend gibt es auch, und zwar in allen moralphilosophischen Schriften Kants, eine nachgerade exuberante Verwendung der allgemeinen Formel bzw. des in ihr ausgedrückten Kriteriums des allgemeinen Gesetzes bzw. der allgemeinen Gesetzgebung, beginnend beim „Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft“ (KpV 05.30) und sich fortsetzend im „allgemeinen Rechtsgesetz“ (RL 06.231) und im „obersten Prinzip der Tugendlehre“ (TL 06.395).

¹⁶ Die Eliminierung beginnt übrigens bereits, wenn – wie ebenfalls besonders im angelsächsischen Sprachraum verbreitet – dieses Prinzip auf „universalizability“ eingeschrumpft wird.

¹⁷ GMS 04.436.

¹⁸ Siehe GMS 04.437.34-438.07 („demnach [...] im Grunde einerlei“; „sagt eben so viel, als“). In der Mensch-Zweck-Formel findet die allgemeine Formel gleichsam ihre Anwendung.

¹⁹ Der Sinn der Formel wird von vornherein verfehlt, wenn man die Menschheit hier als biologische Gattung oder Spezies und damit den Menschen als „Naturwesen“ begreift. Gemeint ist, als Idee „ganz intellektuell betrachtet“ (RGV 06.28), die Menschheit (homo noumenon) im Menschen als moralisch-praktischem „Vernunftwesen“ (Person) im Unterschied zur Tierheit im Menschen als Gegenstand der Erfahrung. Mehr dazu weiter unten.

²⁰ GMS 04.437 f.

die *moralgesetzliche* Ermöglichung für die Zwecksetzung eines vernünftigen Wesens, andere vernünftige Wesen bloß als Mittel zu gebrauchen, würde diese Wesen hinsichtlich aller ihrer Zwecksetzung von dem Belieben anderer abhängig und somit die *gesetzliche* Bestimmung ihres Willens auf *gesetzliche* Weise unmöglich machen.

Es ist die „Schicklichkeit seiner Maximen zur allgemeinen Gesetzgebung“ und damit die notwendig gegebene Möglichkeit, „sich in Ansehung aller Gesetze, denen [er] nur immer unterworfen sein mag, zugleich als allgemein gesetzgebend“ anzusehen, die den Menschen qua vernünftiges Wesen „als Zweck an sich selbst“ oder als Person auszeichnet;²¹ – nicht also schon, dass er allgemeinen Gesetzen in Bezug auf seine Freiheit unterworfen ist, sondern dass er diese Gesetze notwendig als von ihm selber gegeben, als Gesetze seiner Freiheit, ansehen kann. Zweck an sich selbst ist der Mensch als (innerlich bzw. äußerlich) freies und zur Vernunftgesetzgebung fähiges Wesen. Dieser Zweck an sich selbst ist indessen nicht ein zu bewirkender, sondern er ist ein „selbständiger“ Zweck, nämlich das „Subject aller möglichen Zwecke selbst“.²² Er ist nicht ein Zweck, den die vernünftige Natur *hat*; vielmehr *ist* sie *der Idee nach*²³ selber dieser Zweck als der gesetzliche (einschränkende) *Maßstab* aller *wirklichen* Zwecksetzung.²⁴ Entsprechend steht der Mensch als freies Wesen nicht unter dem Gesetz der Moral, weil er (ontologisch begriffen) Würde hat; sondern er hat (moralisch begriffen) Würde, weil er die Fähigkeit hat, „allgemein gesetzgebend, obgleich mit dem Beding, eben dieser Gesetzgebung zugleich selbst unterworfen zu sein.“²⁵

Mit der Übertragung der Idee eines – freie Willkür und deren Fähigkeit der Zwecksetzung voraussetzenden – Zwecks an sich selbst auf Tiere und vielleicht sogar auf Pflanzen ist jedenfalls kantischer Boden vollständig verlassen. Die auf ihm erzielte Errungenschaft, eine rein rationale Moralphilosophie der Freiheit, mit der auch a priori feststeht, was Zweck an sich ist und Würde hat, wird durch eine de facto naturalistische Güterethik ersetzt. Deren prinzipienloser Empirismus wird zwar bei Jahr selber kaschiert durch theologischen und somit nicht allgemein-verbindlichen Rekurs auf die Welt als Schöpfung Gottes und den daraus angeblich sich ergebenden Wertgehalt. Doch bei deren konkreter Anwendung, bei der es darum geht, zwischen den verschiedenen Lebewesen die jeweilige Freiheit bzw. deren Grad und das jeweilige Interesse und dessen Stärke gegeneinander abzuwägen,²⁶ hat man jeweils

²¹ Siehe GMS 04.438; KpV 05.131 f.

²² GMS 04.437.

²³ Es wird in diesem Zusammenhang notorisch die vertrackte, weil eine dogmatisch-metaphysische Behauptung betreffende Frage aufgeworfen, ob der Mensch *wirklich* und warum er und nur er (als vernünftige Natur) als Zweck an sich selbst *existiere* (siehe dazu, Kants Morallehre in grundsätzlicher Hinsicht verfehlend, *Dietmar von der Pfordten*, Ökologische Ethik. Zur Rechtfertigung menschlichen Verhaltens gegenüber Tieren, Hamburg: Rowohlt, 1996, S. 46 ff.). Es genügt aber zu begreifen, warum der Mensch jederzeit zugleich *als* [!] Zweck an sich zu behandeln ist, weil nämlich, wie gezeigt, die Maxime, einen anderen Menschen bloß als Mittel zu brauchen, keine ist, durch die man zugleich wollen kann, dass sie ein allgemeines Gesetz werde. – Übrigens spricht Kant in seinen diversen Schriften zwar viel vom „Zweck der Menschheit“ (und dem korrespondierenden „Recht der Menschheit“), aber seine Rede von der Menschheit (der vernünftigen Natur, den vernünftigen Wesen oder auch dem Menschen) als „Zweck an sich selbst“ ist, neben wenigen Anwendungen der Mensch-Zweck-Formel in der zweiten Kritik (KpV 05.87; 05.131) und in Rechts- und Tugendlehre (RL 06.345; TL 06.423; 06.434 f.), vollständig beschränkt auf die *Grundlegung* (04.428-438).

²⁴ Siehe GMS 04.430 f.; *Klaus Reich*, Kant und die Ethik der Griechen (Fn 9), 42 f. bzw. 141.

²⁵ GMS 04.440.

²⁶ Joerden spricht vom „Verhältnis von Menschenwürde und Tierwürde zueinander, die jedenfalls nicht völlig gleichwertig zu sein scheinen“ (142). Die Distinktionen, die einige Autoren hinsichtlich der Berücksichtigung von

nicht wie Kant mit dem Sittengesetz eine apriorische Richtschnur, sondern muss sich objektiv mit irgendwelchen empirischen Gegebenheiten begnügen und subjektiv auf ein moralisches Gefühl, etwa das Mitleid,²⁷ verlassen. Empirismus und Gefühlsmoral des „common sense“ oder der sogenannten Alltagsmoral bestimmen weithin die „tierethische“ Diskussion. Oft hat man allerdings den Eindruck, als gehe es nur darum, für eine bereits feststehende Überzeugung die am besten passende „Moraltheorie“ zu finden.²⁸

II. 2.

Kants Metaphysik der Sitten, Rechtslehre wie Ethik gleichermaßen, nimmt ihren Ausgang bei der menschlichen Willkür. Im Unterschied zur tierischen Willkür (*arbitrium brutum*) ist sie als freie Willkür (*arbitrium liberum*) oder praktische Freiheit negativ dadurch bestimmt, dass sie durch sinnliche Antriebe (*stimuli*) affiziert, aber nicht wie jene *bestimmt* wird. Positiv ist sie das Vermögen, sich, unabhängig von der Nötigung durch sinnliche Antriebe, aus Gründen (*Motiven*), also durch seine Vernunft als Ursache, zu Handlungen in der Sinnenwelt von selbst zu bestimmen.²⁹ Diese Bestimmung wiederum besteht im Setzen von (Vernunft zwar notwendig voraussetzenden, freilich dadurch nicht auch schon „vernünftigen“) Zwecken; und das (empirisch gegebene) Vermögen, „sich überhaupt irgend einen Zweck zu setzen“, ist für Kant „das Charakteristische der Menschheit (zum Unterschiede von der Thierheit)“³⁰. Da nun „niemand einen Zweck haben kann, ohne sich den Gegenstand seiner Willkür *selbst* zum Zweck zu machen, so ist es ein Act der *Freiheit* des handelnden Subjects, nicht eine Wirkung der *Natur* irgend einen Zweck der Handlungen zu haben.“³¹ Mit der Setzung wie mit der Verfolgung von Zwecken wird der Mensch zum „Urheber (*causa libera*)“ seines Handelns, das ihm damit als „That (*factum*)“ zugerechnet werden kann.³² Es ist allein

Interessen und ihres „moralischen“ Gewichts oder hinsichtlich des „moralischen“ Status‘ verschiedener Tiere erwägen, erinnern stark an die Spitzfindigkeiten der mittelalterlichen Scholastik bezüglich der Frage, wieviele Engel auf einer Nadelspitze Platz haben.

²⁷ Jahr erwähnt, wenn er seinen bioethischen Imperativ formuliert, Kant mit keiner Silbe. Zwar wird man bei den Begriffen „Imperativ“ und „Selbstzweck“ an Kants zweiten besonderen Imperativ erinnert. Aber von Kants moralphilosophischer Prinzipientheorie finden sich in Jahrs Überlegungen nicht einmal Spuren. Er appelliert an das „fühlende Herz“. Wichtige Gewährsmänner sind Schleiermacher, Schopenhauer, Richard Wagner, Tolstoi (siehe *Fritz Jahr*, Aufsätze zur Bioethik [Fn 5], S. 39 ff.). Um kein Missverständnis aufkommen zu lassen: Für Kant ist zwar nicht das Haben mitleidiger natürlicher Gefühle, wohl aber deren Kultivierung (indirekte) Pflicht, weil sie dem Tun der (direkten) Pflicht der Wohltätigkeit förderlich sind. (Siehe TL 06.456 f.) Für die *Begründung* einer solchen Pflicht ist Mitleid freilich absolut ungeeignet.

²⁸ Siehe z. B. *Ursula Wolf*, Ethik der Mensch-Tier-Beziehung, Frankfurt/Main: Klostermann, 2012, S. 45; 66 f. Regan erklärt, wenn sich nachweisen ließe, dass der Anwendungsbereich seines Rechte-Ansatzes auf Menschen beschränkt sei, dann sei jemand wie er, der an Rechte für Tiere glaube, gezwungen, sich anderswo umzusehen. (*Tom Regan*, „Wie man Rechte für Tiere begründet“, in: Ursula Wolf [Hrsg.], Texte zur Tierethik [Fn 3], S. 36) In Abwandlung einer Bemerkung Max Webers muss man sagen, dass auch die Philosophie kein Fiaker ist, den man beliebig halten lassen kann, um nach Befinden ein- und auszusteigen.

²⁹ Siehe KrV A 534 / B 562; A 802 f. / B 830 f.; MS 06.213 f.; TL 06.418 (Wenn es in der *Tugendlehre* dann heißt: „und hiebei kommt der Begriff einer Verbindlichkeit noch nicht in Betrachtung“, dann ist damit, dem Kontext entsprechend, in ausschließlich *ethischem* Sinn eine Verpflichtung sich selbst gegenüber gemeint.); V-MS/Vigil 27.494.

³⁰ TL 06.392; siehe auch TL 06.387.06-07; KU 05.431.03-05.

³¹ TL 06.385; vgl. auch V-MS/Vigil 27.558 f.

³² Siehe MS 06.227; ebenso 06.223.

diese Zurechnungsfähigkeit bzw. die darin vorausgesetzte Freiheit unter moralischen (ethischen oder juristischen) Gesetzen, die ihn zur Person macht und ihm Würde³³ gibt.

Einem weit verbreiteten Missverständnis zufolge besteht für die kantische Moralphilosophie der entscheidende Unterschied zwischen Mensch und anderen Tieren ganz einfach in dessen – wie immer begriffener – Vernunft. Dagegen wird dann in der „tierethischen“ Diskussion eingewandt, dass sich zumindest bei den „höheren“ Tieren wie Menschenaffen oder Delphinen neben Empfindungsfähigkeit und Bedürfnissen, Neigungen und Interessen auch kognitive Fähigkeiten wie Sprechen, Rechnen, Werkzeuggebrauch, ja sogar Werkzeugherstellung, kurz: physiologisch, psychologisch und intellektuell diverse Ähnlichkeiten feststellen ließen, durch die sich diese Tiere lediglich graduell mehr oder weniger vom Menschen unterscheiden, was aber die kantische Dichotomie Mensch/Person versus Tier/Sache keineswegs rechtfertige.

Auf den diesem Einwand zugrunde liegenden empirischen Befund hat indessen schon Kant selber verwiesen. „[A]us der ähnlichen Wirkungsart der Thiere (wovon wir den Grund nicht unmittelbar wahrnehmen können), mit der des Menschen (dessen wir uns unmittelbar bewußt sind) verglichen, können wir ganz richtig *nach der Analogie* schließen, daß die Thiere auch nach *Vorstellungen*³⁴ handeln (nicht, wie Cartesius will, Maschinen sind [sic!]) und ungeachtet ihrer specifischen Verschiedenheit doch der Gattung nach (als lebende Wesen) mit dem Menschen einerlei sind. Das Princip der Befugniß, so zu schließen, liegt in der Einerleiheit eines Grundes, die Thiere in Ansehung gedachter Bestimmung mit dem Menschen, als Menschen, so weit wir sie äußerlich nach ihren Handlungen mit einander vergleichen, zu einerlei Gattung zu zählen.“³⁵ Kant hat daraus seinen Schluss gezogen: „Der Mensch im System der Natur (homo phaenomenon, animal rationale) ist ein Wesen von geringer Bedeutung und hat mit den übrigen Thieren, als Erzeugnissen des Bodens, einen gemeinen Werth [...]. Selbst, daß er vor diesen den Verstand voraus hat und sich selbst Zwecke setzen kann, das giebt ihm doch nur einen *äußeren* Werth seiner Brauchbarkeit [...] d. i. ein *Preis*“³⁶, – und also keine Würde.

Der genannte Einwand nimmt irrtümlich die Bestimmung der „Menschheit“ des Menschen als eines lebenden und zugleich vernünftigen Wesens für die ausreichende Grundlage von Kants Moralphilosophie. Diese hat es aber, Rechtslehre wie Ethik, mit dem Menschen als einem vernünftigen und zugleich zurechnungsfähigen Wesen³⁷ zu tun. Der Mensch wird

³³ Siehe TL 06.434 f.; Refl 7305, 19.307.

³⁴ Zugleich erklärt Kant jedoch ausdrücklich einen Analogieschluss nicht nur auf Vorstellungen, sondern auch auf Vernunft bei Tieren für nicht möglich.

³⁵ KU 05.464 Anm.

³⁶ TL 06.434; siehe auch KpV 05.61 f. Korsgaard fragt, warum wir laut Kant gegen Tiere keine Pflichten haben, wo sie doch, ebenfalls laut Kant, Analoga von Menschen seien. (*Christine Korsgaard*, [Fn 3] S. 263) Nun, die Analogie bezieht sich nur auf den Menschen als Naturwesen, nicht als moralisches Wesen (Vernunftwesen). Der Verweis auf einen bloß graduellen Unterschied zwischen Menschen und den anderen Tieren ist mit Blick auf den Menschen als Gegenstand der Erfahrung durchaus sinnvoll, aber als Kritik an Kant ganz ungeeignet, weil dessen Moralphilosophie und die daraus folgende prinzipielle Unterscheidung zwischen Menschen und Tieren auf der „Menschheit“ im Menschen (homo noumenon) gründet.

³⁷ Entsprechend der jeweils vorausgesetzten inneren bzw. äußeren Freiheit ist zwischen ethischer und juristischer Zurechnungsfähigkeit zu unterscheiden. In RGV 06.26 f. geht es allein um Zurechnungsfähigkeit im ethischen Sinn, also in Bezug auf mögliche Moralität. Juridische Zurechnungsfähigkeit ist bereits mit der „Menschheit“ und dem darin liegenden Vermögen der Zwecksetzung gegeben.

hier gesehen als ein natürliches und als solches den Gesetzen der Natur unterworfenen, zur „Menschheit als Thiergattung“³⁸ gehöriges Lebewesen in der „Sinnenwelt“,³⁹ für das jedoch darüber hinaus bezüglich seines Wollens und Handelns („nicht empirisch[e], sondern bloß in der Vernunft gegründet[e]“⁴⁰) Gesetze der Freiheit Geltung haben und das insofern zugleich zur Menschheit „als sittlicher Gattung“⁴¹ und damit zur „Verstandeswelt“ gehört. Nur in dieser Perspektive, „als Subject einer moralisch-praktischen Vernunft“, ist der Mensch in seiner Freiheit und durch sie „über allen Preis erhaben [...] Zweck an sich selbst [...] er besitzt [...] einen absoluten innern Werth“.⁴²

Zweck an sich selbst oder Person ist der als *vernünftiges* Naturwesen in Raum und Zeit existierende *Mensch* (homo phaenomenon), insofern er zugleich „bloß nach seiner *Menschheit*, als von physischen Bestimmungen unabhängiger [moralischer] Persönlichkeit, (homo noumenon) vorgestellt“ wird, und das heißt: insofern er hinsichtlich des (äußeren bzw. inneren) Gebrauchs seiner Freiheit unter selbstgegebenen moralischen Gesetzen steht,⁴³ seien diese nun juridische Gesetze mit Bezug auf seine Freiheit des Handelns auf Grund irgendwelcher Zwecke oder ethische Gesetze mit Bezug auf seine dafür vorauszusetzende Freiheit des Wollens bestimmter (moralischer) Zwecke.

Der allgemeine kategorische Imperativ, „der überhaupt nur aussagt, was Verbindlichkeit [moralische Notwendigkeit] sei“⁴⁴, gebietet bzw. erlaubt (äußere und innere) Handlungen (Unterlassungen eingeschlossen), deren Maximen – welche es auch sein mögen⁴⁵ – sich zu einer allgemeinen Gesetzgebung qualifizieren.⁴⁶ Das formale Moralprinzip ist „nur ein negatives Princip (einem Gesetz überhaupt nicht zu widerstreiten)“.⁴⁷

Eben dieses Prinzip wiederholt sich im Rechtsprinzip, insofern auch dieses unter Absehung von den mit den Handlungen verfolgten Zwecken sich nur auf die Form der Willkür bezieht. Es ist ebenfalls nur ein negatives Prinzip, dem zufolge von der äußeren Freiheit nur ein solcher Gebrauch gemacht werden darf, welcher der Möglichkeit einer allgemeinen Gesetzgebung für solches *Handeln* nicht widerstreitet. In Bezug auf diese Freiheit genügt es, wenn „blos die allgemeine practische Vernunft“⁴⁸ dem Subjekt das verpflichtende Gesetz gibt.⁴⁹ Die Selbstgesetzgebung *muss* hier nicht *durch* den eigenen Willen erfolgen. Es genügt, dass der

³⁸ MAM 08.116 f.

³⁹ Dazu gehört auch die empirisch gegebene Fähigkeit beliebiger Zwecksetzung. Vgl. RGV 06.26 Anm.

⁴⁰ GMS 04.452.

⁴¹ MAM 08.116 f.

⁴² TL 06.434 f.

⁴³ Siehe RL 06.239; MS 06.223.

⁴⁴ MS 06.225.

⁴⁵ Im Falle des auf äußere Handlungen beschränkten Rechts geht es allein um die Maxime, die der *Handlung als solcher* entspricht, nicht um die, welche der Handelnde tatsächlich hat. Vgl. RL 06.230.29. Siehe dazu etwa Kants Beispiel des aus Klugheit ehrlich bedienenden Kaufmanns in GMS 04.397.

⁴⁶ Siehe MS 06.225 f.; TL 06.389.

⁴⁷ TL 06.389.

⁴⁸ VATL 23.387 f.; RL 06.335: „die reine rechtlich-gesetzgebende Vernunft (homo noumenon)“.

⁴⁹ „[...] das Gesetz [...] blos als aus Deiner Vernunft [nicht] auch als aus Deinem Willen entsprungen betrachtet [...]“ (VATL 23.388).

in ihr zum Ausdruck kommende „Wille[.] überhaupt, der auch der Wille Anderer sein“⁵⁰ kann,⁵¹ *notwendig* als der eigene Wille *gedacht* werden kann.⁵² Der *Urheber* des Rechtsgesetzes kann nur als der *vereinigte* Wille aller gedacht werden, in welchem der eigene vernünftige Wille zwar notwendig enthalten ist, aber eben als mit dem Willen von jedermann vereinigt und nicht etwa als durch seine subjektive *Maxime* allgemein gesetzgebend zum Willen aller verallgemeinert.⁵³ Nicht der „Wille eines jeden der auf alle gehet“, ist Urheber des Rechtsgesetzes, sondern „der vereinigte Wille aller der auf einen jeden geht“.⁵⁴

Das Tugendprinzip hingegen⁵⁵ geht über jenes formale Prinzip hinaus, indem es auch die Materie der Willkür, also deren Zwecke, betrifft.⁵⁶ Allererst diese Ausrichtung auf Zwecke ist es, die eine Gesetzgebung für die *Maximen* des Handelns zur Folge hat. Hier genügt somit nicht das Haben zwar „qualifizierter“⁵⁷, aber zugleich beliebiger *Maximen*; hier kommt es vielmehr auf das Haben ganz bestimmter, und zwar gesetzlich bestimmter und damit „das Willkürliche der Handlungen auf[hebender]“⁵⁸ *Maximen* an. Das Tugendprinzip ist also ein affirmatives Prinzip. Zuoberst geht es in der Tugendlehre um die *Maxime* des (zwecksetzenden) Wollens oder um das Prinzip der *Maximenwahl* mit Bezug auf seinerseits *Maximengeleitetes Handeln*.⁵⁹

II. 3.

Joerden scheint zwar eher die Begründung von *Tierrechten* und damit einer *Rechtspflicht* des Menschen gegenüber Tieren anzustreben, doch ist eine klare Unterscheidung

⁵⁰ TL 06.389.

⁵¹ MS 06.223: „[...] daß eine Person keinen anderen Gesetzen als denen, die sie (entweder allein [in der Ethik], oder wenigstens zugleich mit anderen [im Recht]) sich selbst giebt, unterworfen ist.“

⁵² Das wäre bereits nicht möglich bei einem Verstoß gegen das Recht der Menschen, der als solcher *innerhalb* der rechtlichen Grenzen, die staatlicher Herrschaftsausübung gezogen sind, erfolgt (ich nenne ihn „Unge rechtlichkeit“; Beispiel: Rassendiskriminierung); umso mehr bei einem Verstoß gegen das Recht der Menschheit, der als solcher *außerhalb* jener Grenzen erfolgt (ich nenne ihn „Unrecht“; Beispiel: Sklaverei).

⁵³ Eine solche Verallgemeinerung würde zu einem universal-reziproken Widerspruch führen und damit die Lösung des Rechtsproblems prinzipiell unmöglich machen.

⁵⁴ VARL 23.284. „a. für mich selbst allgemein in Ansehung aller Handlungen b. allgemein für jedermann gegen einander *ethic* und *ius*“ (VATL 23.376).

⁵⁵ Der Unterschied zwischen Ethik und Rechtslehre hat u. a. zur Folge, dass die Begriffe „Menschheit“, „Person“, „moralische Persönlichkeit“, „homo noumenon“, „Zweck an sich selbst“ nicht dieselbe Bedeutung haben, je nachdem, ob sie sich auf ein willensfreies, zur Moralität (Sittlichkeit) fähiges oder „nur“ auf ein handlungsfreies, zur Legalität fähiges Wesen beziehen. Übrigens dürfte der Grund dafür, dass die Ausdrücke „(Menschen-)Würde“ oder „Würde der Menschheit“ bei Kant im Rahmen juridischer Überlegungen gar nicht vorkommen, während sie in ethischem Zusammenhang, besonders in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* und in der *Tugendlehre*, eine nahezu üppige Verwendung finden, darin liegen, dass Kant, wenn er sie benutzt, den Nachdruck auf die Fähigkeit zur Sittlichkeit legt. Siehe GMS 04.435.07-09.

⁵⁶ Dies bedeutet übrigens auch, dass kein Mensch als Person im ethischen Sinn denkbar ist, der nicht zugleich Person im rechtlichen Sinn ist; – wohl aber umgekehrt. Es überrascht daher auch nicht, dass für Kant der „homo noumenon“ in der Rechtslehre eine andere Bedeutung als in der Tugendlehre hat. Siehe dazu *Georg Geismann*, Kant und kein Ende, Bd. 2: Studien zur Rechtsphilosophie, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010, S. 115 f.

⁵⁷ Vgl. TL 06.389.08.

⁵⁸ TL 06.389.

⁵⁹ Vgl. auch VARL 23.257.

zwischen der juristischen und der ethischen Sphäre nicht zu erkennen, so dass auch nicht erkennbar ist, ob der Leitfaden der Argumentation das oberste Rechtsprinzip oder das oberste Tugendprinzip ist. Nun ist es aber so, dass jeder äußeren Rechtspflicht das Recht eines (verpflichtenden) anderen korrespondiert, während bei einer Tugendpflicht man selbst zugleich der Verpflichtende ist. Schreibt man also dem Menschen eine Rechtspflicht gegenüber Tieren zu, so muss man deren korrespondierendes Recht aufzeigen. Andernfalls bleibt nur die Möglichkeit des Aufweises einer Tugendpflicht.

Die Ethik (als Gesetzgebung für menschliches Wollen) hat, wie gesagt, mögliche menschliche Zwecke zum Gegenstand, und sie sucht eine Antwort auf die Frage, wie der Mensch als mit Vernunft und Freiheit begabtes Wesen sein *Wollen* bestimmen, welchen *inneren* Gebrauch er also von seiner Freiheit machen, welche *Zwecke* er sich setzen, nach welchen *Maximen* er handeln soll bzw. darf. Die (philosophische) Rechtslehre (als Gesetzgebung für menschliches Handeln) hat dagegen mögliche menschliche äußere Handlungen zum Gegenstand, und sie sucht eine Antwort auf die Frage, welchen *äußeren* Gebrauch der Mensch von seiner Freiheit machen soll bzw. darf, soweit dieser Gebrauch als solcher Einfluss auf den *äußeren* Freiheitsgebrauch eines anderen haben kann. Ein Tugendproblem hat Robison bereits für sich allein, für ein Rechtsproblem bedarf es der Ankunft von Freitag.

Voraussetzung sowohl für den Ursprung als auch für die Lösung des Rechtsproblems ist die Fähigkeit (und Bedürftigkeit) des Menschen zu freiem äußeren Handeln in unvermeidlicher raum-zeitlicher Gemeinschaft mit Seinesgleichen. Menschen können, da sich die Handlungssphären von zwei und mehr Personen nicht in prästablierter gesetzlicher Harmonie miteinander befinden, jederzeit derart miteinander in Konflikt geraten, dass nicht alle Absichten wie gewollt erreichbar sind. Damit stellt sich die Frage nach dem Recht als demjenigen Gebrauch der Handlungsfreiheit, zu dem man befugt ist.

Der *Begriff* dieses Rechts folgt rein analytisch „aus dem Begriffe der Freiheit im *äußeren* Verhältnisse der Menschen zu einander“⁶⁰ und hat nichts mit den Zwecken, welche man sich setzen, oder mit irgendwelchen zugrunde liegenden Interessen, die man haben mag, zu tun.⁶¹ Freiheit im wechselseitigen äußeren Verhältnis von Menschen zueinander, verstanden als „Unabhängigkeit von eines Anderen nöthigender Willkür“⁶², kann widerspruchsfrei nur als gesetzlich auf die Bedingungen ihrer allgemein-gesetzlichen Übereinstimmung mit der Freiheit von jedermann eingeschränkte Freiheit begriffen werden.⁶³ Das Gesetz dieser Einschränkung ist nun nichts anderes als das allgemeine Rechtsgesetz, wonach jeder Gebrauch der äußeren Freiheit erlaubt ist, der mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetz der Freiheit zusammen bestehen kann.

Mit dem aufgezeigten Begriff des Rechts ist zugleich die gesamte Rechtslehre Kants in ihren wesentlichen Momenten vorgeprägt. Ihr Gegenstand ist eine mögliche Gemeinschaft äußerlich freier Wesen.

⁶⁰ TP 08.289 (m. H.); siehe auch TL 06.396.

⁶¹ Vgl. TL 06.382.12-13.

⁶² RL 06.237.

⁶³ Sehr wohl dagegen lässt sich diese äußere Freiheit ohne Widerspruch denken als nicht eingeschränkt durch ein Gesetz, welches sich auf die Setzung und Verfolgung bestimmter Zwecke bezieht (Tugendgesetz).

Was immer in ethischer Hinsicht der Wert der von Joerden vorgeschlagenen Lösung mit Hilfe einer Ausdehnung des Anwendungsbereichs der Mensch-Zweck-Formel oder irgendeiner der anderen Formeln auf Tiere sein mag, so steht jedenfalls nach dem Gesagten fest, dass sie sich in juridischer Hinsicht mit Berufung auf Kant nicht begründen lässt. Kant hat dies übrigens selber in aller Deutlichkeit klargestellt. Gemäß seinem Begriff von Recht kann der Mensch in einem rechtlichen Verhältnis nur zu anderen Menschen stehen, weil nur diese „sowohl Recht als Pflicht haben“, keinesfalls aber zu „vernunftlose[n] Wesen, die weder uns verbinden, noch von welchen wir können verbunden werden“.⁶⁴ Indem die tierische Willkür „nur durch Neigung (sinnlichen Antrieb, *stimulus*) [nicht durch Maximen, Motive, Gründe] bestimmbar ist“⁶⁵ (*arbitrium brutum*), kann ein Tier gar nicht als ein (moralischen Gesetzen unterworfenen) Subjekt von Pflichten und Rechten in Betracht kommen.

Der (ethische) Inbegriff der Bedingungen, unter denen innere Freiheit allein möglich ist, ist etwas anderes als der (juridische) Inbegriff der Bedingungen der Möglichkeit äußerer Freiheit *in Gemeinschaft mit anderen*. *Ethische* Prinzipien, die als solche dazu dienen, die (je eigene) *innere* Freiheit der Zwecksetzung einer Person in gesetzliche Übereinstimmung *mit sich selbst* zu bringen, sind daher gänzlich ungeeignet, auch als *rechtliche* Prinzipien dazu zu dienen, die *äußeren* Freiheiten des Handelns von zwei und mehr Personen in gesetzliche Übereinstimmung *miteinander* zu bringen.⁶⁶ Das Recht beschränkt sich deshalb notwendig auf die gesetzliche Bestimmung der äußeren Freiheit bloß als solcher, ohne jeden Bezug auf irgendwelche Zwecksetzung.⁶⁷ Somit hat jeder das Recht zu jedem beliebigen Tun und Lassen (auch wenn es anderen schadet) und damit zur Verfolgung seiner Glückseligkeit, wie es ihm⁶⁸ gut dünkt, *sofern nur* sein Handeln nicht zu der Möglichkeit eines allgemeingesetzlichen Freiheitsgebrauchs überhaupt in Widerspruch steht.

Hier nun dürfte eine Bemerkung zu den angeblichen Ausnahmen vom Prinzip der Reziprozität (140) am Platze sein.⁶⁹ Kinder, (unheilbare) Geisteskranke und komatöse Menschen können nicht nach eigenem Willen handeln und sind insofern nicht oder nicht voll zurechnungsfähig. Somit ist in der Tat eigens zu begründen, dass ihnen trotzdem der Status einer Person zukommt, wie es in der rechtlichen Praxis der Gegenwart zumeist der Fall ist. Die *rechtliche* Notwendigkeit, auch sie bedingungslos als (spezifisch unmündige) *Personen* zu behandeln, hat ihren Grund nicht in deren subjektivem Recht als Personen, sondern in der Rechtspflicht des Staates, die Rechtssicherheit seiner Bürger zu gewährleisten, und also in der Idee des Staatsrechts. Eben diese Gewährleistung wäre aber ausgeschlossen, wenn der

⁶⁴ RL 06.241.

⁶⁵ MS 06.213.

⁶⁶ Das hier Gesagte gilt also auch hinsichtlich des kantischen Tugendgesetzes, das zwar wie das Rechtsgesetz seinen Grund im allgemeinen Moralgesetz hat, aber eben dessen Bezug auf die Bestimmung von *Zwecken* darstellt.

⁶⁷ Vgl. TL 06.396.04-10. Damit ist zugleich die traditionelle Abhängigkeit des Rechts von der Ethik endgültig und vollständig aufgehoben; beide hängen nur mehr über ihr gemeinsames Prinzip, das allgemeine moralische Gesetz, miteinander zusammen.

⁶⁸ „Ein Zustand in welchem das Urtheil hierüber nicht ihm selbst sondern einem Andern überlassen ist, ist *rechtlich* unmöglich.“ (VARL 23.292 [m. H.]

⁶⁹ Siehe hierzu: *Julius Ebbinghaus*, „Rechtsfähigkeit des Menschen, metaphysische Embryologie und politische Psychiatrie“, in: *Kant-Studien*, 49 (1957) 45-47; wiederabgedruckt in: *Julius Ebbinghaus*, *Gesammelte Schriften*, Bd. II: Philosophie der Freiheit, Bonn: Bouvier, 1988, S. 136-138.

Staat das Recht zur beliebigen⁷⁰ Bestimmung der Bedingungen hätte, unter denen ein (geborener) Mensch noch nicht bzw. nicht mehr eine Person, sondern eine Sache ist. Die bloße mit einem solchen Recht des Staates für seine Menschen gegebene Möglichkeit, zur Sache zu werden, bedeutete selber bereits gegenüber dem Staat genau dieses. Denn wer hinsichtlich der Fähigkeit, *überhaupt* Rechte zu haben, von Bestimmungen und Entscheidungen des Staates abhängt, ist diesem gegenüber rechtlos. Einem Staat jedoch, dessen Menschen ihm gegenüber rechtlos und damit bloße Sachen sind, fehlt seinerseits jede mögliche Legitimation; denn er wäre gar keine Rechtssicherungsgemeinschaft. Ohne möglichen Bezug auf eine solche Gemeinschaft verlöre die Rede von einem Recht des Staates allen Sinn. Übrig blieben nur noch die rechtlosen Gewaltverhältnisse des Naturzustandes.

II. 4.

Schon Joerdens Rede von „Welten“ im Zusammenhang mit „Freiheit“ und „Recht“ führt in arge Bedrängnis. Hat ein Pottwal auf seinem Weg vom Nordmeer in tropische Gewässer Zugang zu mehr oder zu größeren „Welten“ und eben deshalb einen höheren Grad von „Freiheit“ als ein Aal im Rhein? Und wie ist das Verhältnis der Welten und der Freiheit eines in einem Dorf in Brandenburg heimischen Bibers und eines dort auf seinem Weg von Nordschweden nach Nordafrika Rast machenden Kranichs? Und ob, was die möglichen zugänglichen „Welten“ betrifft, ein aus China kommendes und in Europa grassierendes Virus mit einer immerzu auf derselben Weide grasenden Kuh, wenn es könnte, tauschen würde, ist nicht ausgemacht. Warum sollte im übrigen, so muss man fragen, der mögliche Zugang zur „Welt“ der Logik oder der Kunst der Fuge dem Menschen einen *rechtlichen* Vorrang vor den anderen Tieren geben, deren besondere „Welten“ uns doch so unbekannt sind, dass unser Reden darüber keineswegs eine erlaubte Analogie darstellt, sondern unvermeidlich anthropomorphistisch verzerrt ist.

Ich sagte bewusst „andere Tiere“; denn an die Stelle der von Kant in moralphilosophischer Hinsicht getroffenen *prinzipiellen* Unterscheidung zwischen Mensch und Tier⁷¹ tritt bei Joerden eine graduelle, der zufolge etwa „die Existenz eines Menschen jeweils höher zu bewerten ist als die Existenz eines Tieres“ (145). Der Wert, um den es hier geht, ist bloß ein relativer Wert. Damit nimmt sich Joerden die Möglichkeit, von Würde im Sinne Kants überhaupt zu sprechen.

Überdies stellt sich die Frage, ob man auch bei Menschen rechtlich zwischen solchen mit viel und solchen mit wenig Welten-Zugang differenzieren sollte. Joerden zufolge nötig ein „höherer Freiheitsgrad“ dazu, Tiere besser zu schützen als Pflanzen. (145) Er denkt offenbar an eine rechtliche Hierarchie, in der es je nach der Höhe des Freiheitsgrades eine entsprechende Höhe des Rechts gibt, so dass insbesondere das Recht des Menschen prin-

⁷⁰ Ob ein heranwachsender Mensch schon Subjekt eines eigenen Willens und damit zurechnungsfähig ist und ob ein Mensch es endgültig nicht mehr ist: beides lässt sich nur empirisch feststellen. Eine Entscheidung ist daher jederzeit und unvermeidlich mit Zweifeln und Unsicherheit behaftet. Dies gilt bereits für die Frage, wer überhaupt das Recht der Entscheidung haben soll, und für die Frage nach der objektiven Grundlage der Entscheidung.

⁷¹ Bezeichnenderweise spricht auch Kant vom Menschen als einem (vernünftigen) Tier und von der Menschheit als einer „*physischen* Gattung“ oder „Thiergattung“, wenn es nicht um Moralphilosophie, sondern um Anthropologie oder Geschichtsphilosophie und darin um den Menschen als Sinnenwesen (*homo phaenomenon*) geht. Siehe etwa MAM 08.116 f.; Anth 07.323; 07.325.

ziell höher ist als das Recht des Tieres. Da drängt sich freilich sofort die Frage auf, warum etwa Kant und sein Diener Lampe als gleichberechtigt zu behandeln gewesen seien, obwohl doch die Zahl (und übrigens auch die Art) der für beide jeweils zugänglichen Welten krass verschieden gewesen sein dürfte.

Indem Joerden die hierarchische Vorstellung von Freiheitsgraden auf die Möglichkeit von Interessenkonflikten anwendet, kommt er zu dem Ergebnis, dass zwar, „wenn es um ein Menschenleben geht, jedes Interesse eines Tieres zurückstehen muss“, dass aber das Töten von Tieren zum Zwecke des Fleischkonsums nur dann erlaubt sei, wenn es keine andere Überlebensmöglichkeit gebe. Falls man also „Tierrechte ernsthaft umsetzen wollte, [müsste] der Fleischkonsum ein Ende finden“ (147).⁷² Das bedeutet jedoch, dass hier zum Zweck der Einsicht in die Rechtslage auch die Interessen nach Qualität und Quantität zu bestimmen wären.⁷³

Joerden (142) sagt mit Recht, wenn man von einem Recht der Berge auf Unversehrtheit redete, lieferte man den Begriff des Rechts der Beliebigkeit aus und hätte letztlich nichts gewonnen, sondern nur *begriffliche* Klarheit verloren. Nur ist eben dies leider auch bei seiner eigenen Rede von „natürlicher Freiheit“ und von einem „Recht“ der Tiere auf Unversehrtheit der Fall.⁷⁴ Und nicht anders steht es mit der Rede von Interessen,⁷⁵ – ein Anthropomorphismus, indem sie gleichermaßen auf Menschen und Tiere bezogen wird, und eine Verschleierung besonders des juristischen Problems.⁷⁶

Wenn man überhaupt von Interessen eines Tieres sprechen will, dann sind dies jedenfalls keine solchen, wie ein Mensch sie hat. Wie Menschen haben auch Tiere Empfindungen, Neigungen, Bedürfnisse. Allerdings werden diese bei ihnen nur als sinnliche Antriebe wirksam. Beim Menschen hingegen werden sie zu einem Interesse, das dieser an dem Gegenstand seiner durch Zwecke und Maximen und also durch *praktische Vernunft* bestimmten

⁷² Man ist versucht, den Gedanken weiterzuspinnen. Da im Falle eines Mückenstichs meine „natürliche Freiheit“ nur geringfügig und zeitweilig eingeschränkt wird, dürfte ich darauf nicht mit einer finalen Vernichtung „natürlicher Freiheit“ reagieren und die Mücke totschießen. Und da Joerden auch Pflanzen einen „wenn auch geringen“ (145) Freiheitsgrad zuschreibt, dürfte auch Holz nur dann etwa für Häuser, Treppen, Möbel verwendet werden, wenn kein Material aus der unbelebten Natur zur Verfügung stünde. Doch kommt in dieser Art zu reden nur die Unangemessenheit des hier benutzten Begriffs einer „natürlichen Freiheit“ zum Ausdruck.

⁷³ Eine Gewichtung von Interessen könnte dann dazu führen, dass einerseits das Lebensinteresse eines Schweins den Vorrang vor Kants Interesse an Königsberger Kloppen bekäme, andererseits im Falle einer notwendig werdenden Herztransplantation das einzige vorhandene Spenderherz an Kant und nicht an Lampe ginge.

⁷⁴ Ähnlich bei Höffe, wenn er von einer „ethischen [!] Rechtsbetrachtung“ spricht, den „Gleichheitsgrundsatz des Rechts“ auf die Mensch-Tier-Beziehung anwendet und zu einem „sittlichen [?] Gebot“ des Menschen gegenüber Tieren gelangt. Wie ein *ethischer* Grundsatz als solcher den Grund für eine *rechtliche* Einschränkung menschlicher Handlungsfreiheit abgeben kann, sagt Höffe nicht. Siehe *Otfried Höffe*, „Ethische Grenzen der Tierversuche“, in: Ursula M. Händel (Hrsg.), *Tierschutz. Testfall unserer Menschlichkeit*, Frankfurt/Main: Fischer, 1984, S. 82 ff.

⁷⁵ Für Nelson sind alle Wesen, die Interessen haben, Träger von Rechten; und da für ihn Tiere das Interesse am Leben haben, sind sie Rechtssubjekte. Siehe: *Leonard Nelson*, *System der philosophischen Ethik und Pädagogik*, 2. Aufl., Göttingen/Hamburg: Verlag „Öffentliches Leben“, 1949, S. 162 ff.; ferner: *Peter Singer*, „Ethik und Tiere“, in: Friederike Schmitz, *Tierethik* (Fn 3), S. 52; 80 ff.; *David DeGrazia*, „Gleiche Berücksichtigung und ungleicher moralischer Status“, in: Friederike Schmitz, *Tierethik* (Fn 3), S. 147; *Dieter Birnbacher*, „Juristische Rechte für Naturwesen – Eine philosophische Kritik“, in: Julian Nida-Rümelin / Dietmar v. d. Pfordten (Hrsg.), *Ökologische Ethik und Rechtstheorie*, 2. Aufl., Baden-Baden: Nomos, 2002, S. 71.

⁷⁶ Dazu weiter unten.

Handlungen nimmt.⁷⁷ Ein diesem menschlichen ähnliches Interesse können Tiere gar nicht haben, von dem „moralischen“ als einem „reinen Vernunftinteresse“ ganz zu schweigen.

Aber in der Moral(lehre) geht es gar nicht um Interessen und deren Schutz, sondern um (innere und/oder äußere) Freiheit und damit um die allgemeingesetzliche Bestimmung der gebotenen, erlaubten und verbotenen Zwecksetzung und Zweckverfolgung; und einen moralischen Status hat man, genauer: moralisches Subjekt ist man durch die Fähigkeit zu einer solchen Bestimmung und zur Unterwerfung unter sie. Weder ethisch noch juridisch ist das – wie immer geartete – Interesse als solches von Belang. Vielmehr geht es ethisch um die *Maxime*, nach der man die je zu verfolgenden Interessen bestimmt, und juridisch um die äußeren Handlungen, mit denen man seine Interessen verfolgt.

Was bereits in Bezug auf Zwecke gesagt wurde, gilt auch in Bezug auf menschliche Interessen: Sie sind *als solche* gar nicht die Ursache rechtlich zu regelnder Konflikte und gehören daher auch nicht zur Regelungsmaterie. Zwecks Bestimmung des Rechts von A und B muss nicht etwa, weil und insofern das Interesse von A (etwa an Klavierspielen) dem Interesse von B (etwa an Meditation) widerstreitet, eine Interessenabwägung stattfinden. Vielmehr muss, weil und insofern bei der jeweiligen Interesse-geleiteten Handlung der Gebrauch der äußeren Freiheit des A dem Gebrauch der äußeren Freiheit des B widerstreitet, bestimmt werden, welcher jeweilige Gebrauch rechtens ist. Nicht das mit einer Handlung verbundene Interesse (der mit ihr verfolgte Zweck) ist rechtlich relevant, sondern der durch die Handlung bewirkte Einfluss auf die äußere Freiheit anderer; nicht also das Interesse, das jemand hat, sondern die Frage, ob und wie er es verfolgen darf.⁷⁸

II. 5.

In einer Vorlesungsnachschrift sagt Kant einmal: „Die Thiere haben einen Willen, aber sie haben nicht ihren eignen Willen, sondern den Willen der Natur.“⁷⁹ Er hätte, wie bereits dargetan, auch sagen können: sie sind nicht frei; ihr „arbitrium“ ist „brutum“, nicht „liberum“.⁸⁰ Und in demselben Sinn ließe sich auch vom Fluss sagen, er habe einen Willen, nämlich den der Natur, wie er etwa in dem „Suchen“ seines Weges sichtbar wird. Ob unbelebte oder belebte, aber vernunftlose Natur: stets sind darin ausschließlich Gesetze der sinnlichen Natur

⁷⁷ Kant nennt dieses Interesse „pathologisch“ oder „empirisch“, weil hier der Wille zwar von Prinzipien der Vernunft abhängig ist, aber nur „zum Behuf der Neigung [...]“, da nämlich die Vernunft nur die praktische Regel angebt, wie dem Bedürfnisse der Neigung abgeholfen werde.“ Ist der Wille dagegen unmittelbar von „Principien der Vernunft an sich selbst“ abhängig, dann ist das Interesse ein „praktisches“ oder „moralisches“. Siehe GMS 04.413 f.; 04.459 f.; KpV 05.79.23.

⁷⁸ Man mag das Verfahren eines Gerichts bei der Beurteilung einer verhaltensbedingten Kündigung „Interessenabwägung“ nennen. Entscheidend ist, dass es bei der Gegenüberstellung des betrieblichen Interesses des Arbeitgebers und des Interesses des Arbeitnehmers an seinem Arbeitsplatz jeweils um bedrohten äußeren Freiheitsgebrauch geht. Und nicht, weil A ein Interesse daran hat, dass B den Sonntag „heiligt“, ist seine Forderung an B, seine Baumsäge nicht zu benutzen, rechtlich relevant, sondern weil der Lärm der Säge einen Eingriff in die äußere Freiheit von A bedeutet. Die Forderung an B, am Sonntag das lautlose Anstreichen seines Hauses zu unterlassen, wäre ohne rechtliche Relevanz, - jedenfalls in einem „Rechtsstaat“, der diesen Namen verdient.

⁷⁹ NRFeyer 27.1319 f.

⁸⁰ Ein Tier, das sich in einer – wie immer definierten – kleinen oder großen Welt bewegt, z. B. eine Wespe in einem geschlossenen Bierglas oder im umliegenden Garten, hat also nicht etwa in einem moralisch relevanten Sinn weniger oder mehr Freiheit. Vielmehr hat es schlicht gar keine Freiheit, ob seine Welt nun kleiner oder größer ist. Was sich ändert, sind lediglich die Bedingungen, unter denen es dem Willen der Natur unterworfen ist, und damit natürlich sein physischer Zustand.

wirksam, so dass alles mit natürlicher Notwendigkeit und nichts „selbstständig“ oder „von selbst bestimmt“ geschieht. Nur ein unter der Idee der Freiheit und damit unter deren Gesetzlichkeit stehender Wille kann ein *eigener* Wille sein. Da es nun in Rechtslehre und Ethik um eben die Gesetze der (äußeren oder inneren) Freiheit geht, ist damit der Bereich der sinnlichen Natur verlassen und also auch die Welt, in der die Tiere und Pflanzen und Flüsse und Berge allein zu finden sind.

Die unbestreitbaren biologischen Ähnlichkeiten, die der Mensch etwa in kognitiver, emotionaler oder kommunikativer Hinsicht mit manchen anderen Tieren aufweist, betreffen ihn als bloßes Naturwesen. Sie liegen damit allesamt gar nicht auf der Ebene, auf der Kant das „oberste Prinzip der Moralität“ mit allem, was daraus folgt, sucht und findet. Das auf dieser Ebene entscheidende Kriterium besteht nicht in etwas empirisch Gegebenem wie Empfindungs- oder Leidensfähigkeit,⁸¹ unbewussten oder bewussten Interessen oder gar irgendwelchen empirisch gegebenen (angeblichen) Werten.⁸² Vielmehr besteht es darin, dass Menschen nicht nur, wie auch die anderen Tiere, unter Gesetzen der Natur, sondern zugleich unter (moralischen) Gesetzen der Freiheit stehen und nicht nur zwischen Wahrem und Falschem, sondern auch zwischen Recht und Unrecht und zwischen Gut und Böse unterscheiden können, also einen (nicht-physiologischen) „Sinn“ für Geltungsdifferenz haben. Handelt es sich dabei, wie im Falle des Rechts, um Gesetze der äußeren Freiheit, so genügt es, dass Menschen von sinnlichen Antrieben nicht wie die anderen Tiere genötigt („nezessitiert“), sondern nur affiziert sind, und also zwischen Handlungsalternativen vernunftbestimmt wählen können. Handelt es sich dagegen, wie im Falle der Tugend, um Gesetze der inneren Freiheit, so ist Autonomie⁸³ vorauszusetzen, was in Bezug auf die anderen Tiere noch abwegiger ist.

Die in der „tierethischen“ Diskussion übliche Rede von menschlichen und nicht-menschlichen Tieren ist, wie gesagt, durchaus sinnvoll, aber eben nur in der empirischen, besonders der naturwissenschaftlichen Perspektive, in welcher der Mensch als Naturwesen ein Tier unter anderen seinesgleichen ist. Als moralisches Wesen mit der Fähigkeit, „nach dem Freiheitsprinzip unter Gesetzen gegen sich und andere zu handeln“, ist er jedoch „von allen übrigen Naturwesen kenntlich unterschieden“⁸⁴. Als bloßes Naturwesen ist er wie alle anderen Naturdinge bloß relativer Zweck und also zugleich Mittel der Natur. Sogar als lediglich *vernünftiges* Naturwesen wäre er nichts als ein beliebiges Glied in der Kette der Naturzwecke.⁸⁵ Nur als mit Vernunft als notwendiger und mit Freiheit als zugleich hinreichender

⁸¹ Höffe spricht von einer „ontologisch-psychologischen“ Grundlage der ethischen Verantwortung des Menschen; die Idee der Freiheit spielt dabei keine Rolle. Siehe *Otfried Höffe*, „Ethische Grenzen der Tierversuche“ (Fn 75), S. 84 ff.

⁸² Regan spricht von einem „inherent value“, der jedem „subject-of-a-life“ zukomme. Ein solches habe „beliefs and desires; perception, memory, and a sense of the future; an emotional life together with feelings of pleasure and pain; preference- and welfare-interests; the ability to initiate action in pursuit of their desires and goals.“ *Tom Regan*, *The case for animal rights* (Fn 3), S. 243.

⁸³ Sie besteht darin, dass man die gesetzestaugliche Maxime, nach der man handelt, *um eben dieser Tauglichkeit willen*, also ohne sich auf ein Interesse zu gründen, angenommen hat. Vgl. *GMS* 04.432.15-16; 04.441.03-08; *KpV* 05.41.32-34.

⁸⁴ *Anth* 07.322.

⁸⁵ Vgl. *V-MS/Vigil* 27.501 ff.

Bedingung begabtes (moralisches) Wesen⁸⁶ ist er Zweck an sich selbst. Er ist „betitelter Herr der Natur“, weil er als einziges Naturwesen sich in der Kette der Naturzwecke seine Zwecke durch willkürliche Setzung selbst bestimmen und alle anderen Naturdinge nach Belieben als Mittel dazu gebrauchen kann. Aber „letzte[r] Zweck der Natur“ – „wenn man [die Natur] als ein teleologisches System ansieht“ – und wirklich deren „Herr“ ist er für die teleologisch reflektierende Urteilskraft erst unter der Bedingung, dass er der Natur (als Ganzem) und sich selbst (als Teil von ihr) eine Zweckbeziehung gibt, die von aller Naturbedingtheit unabhängig allein durch das Gesetz der Freiheit bestimmt ist.⁸⁷ Nicht also weil dem Menschen *als Naturwesen* ein gegenüber anderen Tieren auszeichnender Wert oder gar Würde zukommt, sondern weil und soweit er ein freies, sich selbst bestimmendes Wesen ist,⁸⁸ ist er Zweck an sich selbst (Person) und darf er die gesamte nichtmenschliche Natur einschließlich der vernunftlosen Tiere als Mittel (Sachen) einsetzen. Da er aber *als Person* hinsichtlich seines Wollens und Handelns unter Gesetzen der Freiheit steht, sind die Zwecke, die er sich setzen, und die Mittel, mit denen er sie verfolgen darf, also auch und gerade sein Umgang mit der gesamten Natur, auf die Bedingung der Übereinstimmung seiner Maximen mit (ethischen bzw. juridischen) Freiheitsgesetzen eingeschränkt.

II. 6.

Die auf die Behandlung von bzw. den Umgang mit Tieren bezogene Literatur ist trotz bisweilen beträchtlichen Scharfsinns durchweg in moralphilosophisch prinzipientheoretischer Hinsicht von erstaunlicher Schlichtheit.⁸⁹ Bezeichnenderweise werden Ethik und Rechtslehre zumeist gar nicht systematisch unterschieden, gehen vielmehr unmerklich ineinander über. Das ist auch nicht verwunderlich; denn so etwas wie „metaphysische Anfangsgründe“ der Rechtslehre oder der Ethik, ganz zu schweigen von einer moralphilosophischen „Grundlegung“, sucht man hier vergeblich. So bleibt durchweg im Unklaren, was ethische und was juridische Pflichten und was Rechte sind und worin sie jeweils ihren Grund haben. Prinzipientheoretisch herrscht hier Flaute,⁹⁰ während die spitzfindigste Kasuistik vollen Wind bekommt.

⁸⁶ Vgl. GMS 04.435.05-06; TL 06.434 f.; NRFeyer 27.1320.02-03; 27.1321 f.

⁸⁷ KU 05.431 (m. H.).

⁸⁸ Daher ist hier die Rede von Speziesismus und Anthropozentrismus gegenstandslos. Denn Subjekt und Adressat der Moralphilosophie ist nicht die (empirische) Spezies „Mensch“, sondern „jede vernünftige Natur überhaupt“. Siehe GMS 04.410 Anm.; 04.430.28-29.

⁸⁹ Dies gilt auch für sehr renommierte und insbesondere in der weithin angelsächsisch dominierten Diskussion einflussreiche Publikationen wie etwa: *Alexander Broadie / Elizabeth M. Pybus*, „Kant’s treatment of animals“, in: *Philosophy*, 49 /1974) 375-383; *Tom Regan*, *The Case for Animal Rights* (Fn 3); *Ders.*, *Empty Cages*, Lanham: Rowman & Littlefield, 2005; *Christine Korsgaard*, „Interacting with Animals: A Kantian Account“, in: Tom L. Beauchamp et al. (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Animal Ethics*, Oxford: Oxford UP, 2011, S. 91-117. Darin schreibt die Autorin (S. 109): „As animals, we are beings for whom things can be good or bad: that is just a natural fact. When we demand to be treated as ends in ourselves, we confer normative significance on that fact. We legislate that the things that are good or bad for beings for whom things can be good or bad – that is, for animals – should be treated as *good or bad objectively and normatively*. In other words, we legislate that animals are to be treated as ends in themselves. And that is why we have duties to the other animals.“ Es ist schwer zu erkennen, was an diesem „account“ „kantian“ sein soll.

⁹⁰ Wolf meint zu Recht: „In der heutigen [moraltheoretischen] Debatte ist die Begründungsfrage eher in den Hintergrund getreten, und in den Kontroversen der angewandten Ethik spielt sie kaum eine Rolle.“ Und sie fügt dann (selbst-)entwaffnend hinzu, dies „dürfte zu Recht so sein, denn die Begründung einer Moralkonzeption kann die Moral nicht aus etwas Nicht-Moralischem herleiten, setzt also immer ihrerseits schon einen moralischen

Merkwürdig in diesem Zusammenhang ist auch Joerdens Rede von „Rechte[n], zumindest moralische[n] Rechte[n]“ (148). Wenn man den Ausdruck „moralisch“ nicht, wie Kant es oft tut, in weitem Sinn, nämlich juristisch und ethisch umfassend, versteht und dementsprechend Recht moralisch begreift,⁹¹ dann kann er hier nur „ethisch“ bedeuten. Nun gibt es zwar neben dem „ius strictum“ auch ein durch Zweideutigkeit gekennzeichnetes „ius latum“ (Billigkeit, Notrecht); doch auch dieses ist – um den Pleonasmus zu verwenden – juristisches Recht. Bei dem hybriden Begriff eines „ethischen Rechts“ lässt sich eigentlich gar nichts denken.⁹² Es drängt sich die Vermutung auf, dass seiner Verwendung ein Zirkel im Beweisen zugrunde liegt. Tiere haben zwar nicht wirklich ein Recht den Menschen gegenüber, dem dann auch wirklich bei diesen eine (Rechts-)Pflicht korrespondierte; und dennoch spürt man sich den Tieren gegenüber irgendwie verpflichtet⁹³ und findet dafür dann eine Begründung, indem man den Tieren ein „moralisches Recht“ attestiert⁹⁴ oder es an ihnen als einen objektiven und Verpflichtung stiftenden Wert feststellt, der ihnen wie die sogenannte natürliche Freiheit natürlicherweise inhärent ist.

Da nun aber Tiere unmöglich Rechtspersonen sind und also keine Rechte haben, kann es ihnen gegenüber auch keine Rechtspflichten geben. Damit scheiden sie aus der juristischen Betrachtung zunächst [!] vollständig aus. Ob es hingegen für den Menschen Tugendpflichten gegen Tiere gibt, ist von der Ethik zu beantworten.

Von Kant gibt es eine einzige von ihm selber veröffentlichte ethische Stellungnahme mit Bezug auf die Behandlung von Tieren, und zwar in der *Tugendlehre*. Sie findet sich in einem „episodische[n] Abschnitt“, der von der „Amphibolie der moralischen Reflexionsbegriffe“ handelt, die darin besteht, „das, was Pflicht des Menschen gegen sich selbst, für Pflicht gegen Andere zu halten“, obwohl es tatsächlich nur eine Pflicht *in Ansehung* anderer ist. Eine

Standpunkt voraus. Damit vermag sie aber keine Entkräftung alternativer Standpunkte zu leisten.“ (*Ursula Wolf*, Ethik der Mensch-Tier-Beziehung [Fn 28], S. 21) Damit stellt sich, wenn sie denn Recht hätte, für die Philosophin die Frage, worüber denn angesichts der damit konstatierten Unmöglichkeit einer *allgemeinverbindlichen* Position noch zu diskutieren wäre. Es könnte sich doch immer nur um die Präsentation unverbindlicher Angebote zur beliebigen Auswahl handeln und ganz gewiss nicht um etwas, das man, womöglich strafbewehrt, anderen Menschen oktroyieren dürfte. Ihre These hindert Wolf übrigens nicht daran, kritisch (mit Norbert Hoerster, aber ohne stichhaltige Begründung) zu bemerken, Kants moralphilosophische Metaphysik hänge „begründungstheoretisch völlig in der Luft“ (op. cit., S. 50).

⁹¹ Siehe RL 06.230.08. Es ist für Kant in Abgrenzung zum positiv-rechtlichen Begriff der vernunftrechtlichen Begriffe, der eine moralische Notwendigkeit enthält.

⁹² In der einschlägigen englischsprachigen Literatur hat der Ausdruck „moral right[s]“ einen festen Platz, ohne jedoch in seiner Bedeutung klar bestimmt und begründet zu werden. So wird er bisweilen als Synonym für Menschenrechte oder Grundrechte verwendet. Häufig scheint er irgendwie überpositives Recht („Naturrecht“) zu bedeuten (so etwa bei Regan [Fn 3, S. 267] im Unterschied zu „legal rights“, verstanden als positives Recht), häufig aber auch einen zwar nicht spezifisch juristischen, aber doch irgendwie „moralischen“ Anspruch. Tugendhat unterscheidet moralisches Recht von legalem Recht. Während dieses einklagbar ist, kann man jenes nur einfordern als etwas, das einem geschuldet wird. (Siehe *Ernst Tugendhat*, Vorlesungen über Ethik, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1993, S. 348) Die Unterscheidung entspricht in etwa der kantischen zwischen Naturrecht und positivem Recht. Wer nun ein solches moralisches Recht Tieren attestiert, wird mit Gründen darlegen müssen, dass es sich um Recht im strengen Sinn handelt und warum Tiere ein solches Recht haben. Erst dann kann, um es auch einklagbar zu machen, eine Positivierung ins Auge gefasst werden.

⁹³ Florian Steger schreibt von Jahr, er habe „an die Stelle des rationalen moralischen kategorischen Gebots [Kants] das moralische abwägende Gebot auf der Basis der Ehrfurcht vor dem Bios“ gesetzt. Siehe *Florian Steger* (Fn 2), S. 24.

⁹⁴ Joerden spricht von „konzipieren“ (148).

Pflicht *gegen* außermenschliche Teile der (unbelebten und belebten) Natur⁹⁵ kann es ebenso wenig geben wie eine Pflicht gegen Gott; denn eine Pflicht des Menschen „gegen irgendein Subject ist die moralische Nöthigung *durch dieses seinen Willen*“⁹⁶.⁹⁷ Dazu muss erstens das verpflichtende Subject eine Person, also im Prinzip zurechnungsfähig sein, was auf Tiere oder auf das Schöne der Natur nicht zutrifft; zweitens muss „diese Person als Gegenstand der Erfahrung gegeben sein“⁹⁸, was auf Gott nicht zutrifft. Kant will in diesem Abschnitt klarstellen, dass es zwar unmöglich eine Tugendpflicht des Menschen *gegen* Tiere oder das Schöne der Natur oder *gegen* Gott gibt, wohl aber eine des Menschen gegen sich selbst (direkt)⁹⁹ *in Ansehung* von Tieren, Naturschönem und Gott (indirekt).¹⁰⁰ Diese sind also sehr wohl Gegenstand einer (ethischen) Pflicht, nicht dagegen deren Grund. Um welche Pflicht aber handelt es sich?

Was Kant dazu im „episodischen Abschnitt“ konkret sagt, wird notorisch, so auch von Joerden, missdeutet, so als ob laut Kant die Interessen von Tieren¹⁰¹ „lediglich [...] im Hinblick auf eventuell gefährdete Interessen von Menschen“ (142) zu schützen seien; oder mit Kants (vermutlich) eigenen Worten, die freilich mehr als zwanzig Jahre vor der Abfassung der *Tugendlehre* formuliert wurden: „der Mensch, der schon gegen Thiere solche Grausamkeiten ausübt, ist auch gegen Menschen eben so abgehärtet.“¹⁰²

Der Grund, den Kant tatsächlich dafür angibt, dass „die Pflicht der Enthaltung von gewaltsamer und zugleich grausamer Behandlung der Thiere“ eine Pflicht des Menschen gegen sich selbst sei, lautet in der *Tugendlehre* ganz anders, nämlich: „weil dadurch das Mitge-

⁹⁵ „der bloße Naturstoff, oder der zur Fortpflanzung organisirte, aber empfindungslose, oder der mit Empfindung und Willkür begabte Theil der Natur (Mineralien, Pflanzen, Thiere)“ (TL 06.442).

⁹⁶ Und nicht etwa durch dessen Empfindungen, Neigungen, Bedürfnisse, Interessen!

⁹⁷ TL 06.442 (m. H.). Dieser Satz ist in der „tierethischen“ Diskussion vielfach missverstanden worden, so etwa von *Dietmar von der Pfordten*, *Ökologische Ethik* (Fn 23), S. 42 ff. Es geht hier nicht um Pflicht *überhaupt*, sondern um die Bedingung, unter der man eine *bestimmte* Pflicht „gegen irgend ein Subject“ haben kann. Die Forderung der reinen praktischen Vernunft, nur nach solchen Maximen zu handeln, durch die man zugleich wollen kann, dass sie ein allgemeines Gesetz werden, hat zur Folge, dass der Wille aller Adressaten des Imperativs hinsichtlich des inneren bzw. des äußeren Freiheitsgebrauchs „gegen einander *wechselseitig* einschränkend ist“ (TL 06.488 [m. H.]; siehe auch KpV 05.87.18-27; NRFeyer 27.1319), und das heißt: dass universal-reziprok jeder in Bezug auf jeden einzelnen anderen jeweils durch dessen Willen verpflichtet und jeweils durch den eigenen Willen verpflichtend ist, wobei beide, der verpflichtende und der verpflichtete Wille, als Ausdruck des allgemeinen Vernunftgesetzes notwendig übereinstimmen. Da nicht-menschliche Tiere keine auf Grund eines eigenen Willen ihr Handeln nach Maximen bestimmende Wesen sind, sind sie auch kein möglicher Adressat des moralischen Gesetzes und damit weder der passiven noch der aktiven Verpflichtung fähig.

⁹⁸ TL 06.442.

⁹⁹ Der Unterschied zwischen direkter und indirekter Pflicht besteht nicht darin, dass nur die direkte eine wirkliche Pflicht ist. Beide sind wirkliche Pflichten, aber die zweite ist von der ersten abhängig; sie ist Mittel zum Zweck der ersten, und es ist diese, von der sie ihre (hohe) moralische Bedeutung erhält.

¹⁰⁰ Siehe auch: *Heike Baranzke*, „Tierethik, Tiernatur und Moralanthropologie im Kontext von § 17 Tugendlehre“, in: *Kant-Studien*, 96 (2005) 336-363; *Toby Svoboda*, „Duties regarding nature: A Kantian approach to environmental ethics“, in: *Kant Yearbook*, 4 (2012) 143-163.

¹⁰¹ Die Erörterungen über das Naturschöne und über Gott bleiben sogar weitgehend unbeachtet. So erklärt sich vielleicht auch die irrige Meinung, Kant habe die Menschheit als biologische Spezies gegenüber den Tieren ausgezeichnet, während tatsächlich die Menschheit als eine solche Spezies in seinen Überlegungen gar keine Rolle spielt. Es geht um der Verpflichtung fähige Wesen, und nur weil uns allein der Mensch als ein solches bekannt ist, ist speziell von ihm die Rede.

¹⁰² *Immanuel Kant*, Vorlesung zur Moralphilosophie, hrsg. von Werner Stark, Berlin/New York: de Gruyter, 2004, S. 345 (Vorlesungsnachschrift Kaehler, 1774/75).

fühl an ihrem Leiden im Menschen abgestumpft und dadurch eine der Moralität im Verhältnisse zu anderen Menschen sehr diensame natürliche Anlage geschwächt und nach und nach ausgetilgt“ würde.¹⁰³ Erstens also bezieht Kant die Rede von einer Abstumpfung auf das Mitleid mit Tieren, nicht mit Menschen. Zweitens und vor allem aber denkt er bei der Wirkung einer solchen Abstumpfung nicht speziell an eine entsprechende Abstumpfung des Mitgefühls für das Leiden von Menschen, sondern generell an die Schwächung und allmähliche Austilgung einer dem Menschen natürlichen Anlage, die – „zwar nicht für sich allein schon moralisch“¹⁰⁴ – der *Moralität* im Verhältnis zu anderen Menschen dienlich ist.¹⁰⁵

Darüber hinaus hat der Mensch *in Ansehung* der Tiere auch die Pflichten der Wohltätigkeit, der Dankbarkeit und der teilnehmenden Empfindung überhaupt¹⁰⁶ sowie die Pflicht, das natürliche Mitgefühl mit dem Leiden von Tieren zu kultivieren. Denn „Mitleid (und so auch Mitfreude) mit Anderen zu haben“¹⁰⁷, seien es Menschen oder Tiere, ist eben jene der Moralität förderliche natürliche Anlage. Der Mensch hat sich somit generell gegenüber empfindungsfähigen Sinnenwesen überhaupt nicht wie ein bloßes Sinnenwesen, dem moralische Prinzipien unbekannt sind, also wie ein (anderes) Tier, sondern wie ein moralisches Subjekt und somit eben wahrhaft „menschlich“ zu verhalten.¹⁰⁸

Oft begegnet man dem – irrtümlich aus empirischer Faktizität moralische Geltung folgernden – Argument, man dürfe Menschen schon deshalb nicht quälen, weil sie schmerzempfindlich seien, was dann aber auch für Tiere gelte. Doch dem wäre zu entgegnen: wir dürfen Menschen nicht quälen, weil sie Personen, nicht weil sie bestimmte Naturwesen sind. Menschen zu quälen, bedeutet einen moral- und rechtswidrigen Eingriff in deren Freiheit und damit die Verletzung einer Pflicht, die man gegen sie hat. Aus demselben Grund dürfen wir Menschen auch nicht gegen ihren Willen Gutes tun und zu ihrem angeblichen Glück zwingen. Was aber die schmerzempfindlichen Tiere betrifft, so ist, wie gesagt, die Enthaltung von Tierquälerei eine ethische Pflicht des Menschen gegen sich selbst in Ansehung von solchen Tieren. Der Grund dieser Pflicht liegt nicht in der naturgegebenen Schmerzempfindlichkeit dieser Tiere, sondern vielmehr darin, dass Tierquälerei mit der Idee der Menschheit in der

¹⁰³ TL 06. 443. Zu den Beispielen, die Kant dort gibt, siehe auch die soeben genannte Vorlesungsnachschrift Kaehler, S. 345-348.

¹⁰⁴ TL 06.443.

¹⁰⁵ In Bezug auf das Naturschöne bzw. auf Gott argumentiert Kant ähnlich: „diejenige Stimmung der Sinnlichkeit, welche die Moralität sehr befördert, wenigstens dazu vorbereitet“ bzw. „von der größten sittlichen Fruchtbarkeit“ (TL 06.443 f.).

¹⁰⁶ Siehe TL 06.452 ff.; 06.443; Vorlesungsnachschrift Kaehler, S. 345 ff. Dort spricht Kant von Dankbarkeit, Leutseligkeit, Menschlichkeit, Gutherzigkeit, Sanftmut in Bezug auf Tiere.

¹⁰⁷ TL 06.457.

¹⁰⁸ Der „episodische Abschnitt“ ist der letzte des Kapitels von den vollkommenen Pflichten gegen sich selbst, und zwar innerhalb des Teils, der vom Menschen „blos als ein moralisches Wesen“ (TL 06.428) (im Unterschied zum Menschen „als ein[em] animalische[n] Wesen“ [TL 06.421]) handelt. Es geht allein um die *Unterlassung* von Handlungen, die der eigenen Moralisierung entgegenstehen. Der Abschnitt steht systematisch genau an der richtigen Stelle. Zwei Seiten später, im Kapitel von den unvollkommenen Pflichten gegen sich selbst, erörtert Kant die „Pflicht gegen sich selbst in *Erhöhung* seiner *moralischen* Vollkommenheit“ (TL 06.446; erste Hervorh. von mir). Hier hätte etwa die von Kant im Abschnitt über die Tiere ebenfalls erwähnte Pflicht der „Dankbarkeit für lang geleistete Dienste eines alten Pferdes oder Hundes“ (TL 06.443) ihren eigentlichen Platz, abermals in Ansehung der Tiere. Im Unterschied zu dieser mit Bezug auf die Ausführung unvollkommenen Pflicht lässt die in dem Abschnitt geforderte „Enthaltung“ der Willkür keinen Spielraum.

Person jedes Menschen nicht zusammen bestehen kann und somit die Würde der Menschheit verletzt.

Nun wird tatsächlich mit Bezug auf Tierquälerei oft von Verletzung der Würde gesprochen. Die Würde anderer Menschen könnte der Tierquäler, wenn überhaupt, nur durch einen willkürlichen Eingriff in deren Freiheit verletzen; und um die angebliche Würde von Tieren zu verletzen, müssten diese eine solche und dafür wiederum die Fähigkeit zur Moralität haben. In Wirklichkeit verletzt der Tierquäler mit seinem Tun nur die eigene Würde bzw. die Würde der Menschheit in der eigenen Person, und eben dies ist der Grund für das ethische Verbot seines Tuns.¹⁰⁹

Eine weitere, über die erwähnte hinausgehende natürliche, der Moralität dienliche Anlage zeigt sich in dem Gefühl der Unlust mit Bezug auf Sterben (Tötung) und Tod und auf Zerstörung überhaupt sowie in dem komplementären Gefühl der Achtung vor dem Leben bzw. vor der dem Menschen vorgegebenen Natur (Welt). Um der Moralität willen ist es daher auch hier wieder direkt ethische Pflicht gegen sich selbst, diese Gefühle nicht zu schwächen, sondern vielmehr zu kultivieren. Also ist es indirekt ethische Pflicht gegen sich selbst in Ansehung der vernunftlosen Natur überhaupt, der belebten (Tiere und Pflanzen) und der unbelebten,¹¹⁰ nicht ohne moralisch vertretbare Gründe Leben zu vernichten und Natur zu zerstören¹¹¹, ja überhaupt in die vorfindliche Natur einzugreifen.¹¹² Übrigens ergibt sich aus den beiden – hier nicht weiter zu erörternden – ethischen Grundpflichten des Menschen gegen sich selbst bzw. gegen andere, nämlich aus der Pflicht der Selbsterhaltung und Selbstvervollkommnung und der Pflicht der Betreibung fremder Glückseligkeit, ebenfalls die Verpflichtung, mit der diesbezüglich in vielfacher Weise involvierten und oftmals unentbehrlichen außermenschlichen Natur diesen Pflichten entsprechend umzugehen.

Kant selber spricht außer von Tieren nur vom Schönen in der Natur. Die auf diese insgesamt bezogenen Probleme der Gegenwart waren zu seiner Zeit gar nicht oder kaum in Sicht. Inzwischen sind sie aber für die Menschheit von einer solch überragenden Wichtigkeit, dass der rechtsphilosophischen gegenüber der ethischen Beschäftigung mit ihnen dringend der Vorrang gegeben werden sollte, zumal ethisch nur ein Appell, rechtlich jedoch Zwang möglich ist.

¹⁰⁹ Heike Baranzke (Würde der Kreatur? Die Idee der Würde im Horizont der Bioethik“, Würzburg: Königshausen und Neumann, 2002) unterscheidet in ihrer sehr gründlichen und weit in die Geschichte vor und nach Kant ausgreifenden Arbeit zwei ungleichartige Begriffe von Würde: zum einen den ganz auf den Menschen als moralisches Subjekt beschränkten Begriff im Sinne von „dignitas“ (mit ihm befasst sich ein umfangreicher Teil des Buches, der insbesondere als Exegese der einschlägigen Texte Kants sehr zu empfehlen ist); zum andern einen auch auf Tiere bezogenen Begriff im Sinne von „bonitas“ („Würde der Kreatur“). Baranzke argumentiert überzeugend, dass für ihre „Suche nach einer integrativen Bioethik“ (S. 309 ff.) der „Beitrag Kants zur Tierethik“ (S. 312 ff.) von entscheidender Bedeutung ist und formuliert das Ergebnis treffend wie folgt: „Das tier- und bioethische Potential der Tugendlehre im Ganzen sowie von § 17 im Besonderen liegt in der Vermittlung des Würdebegriffs als eines absoluten Werts [dignitas] mit der Zuerkennung des relativen Wertes eines psychophysischen Glückstrebens [bonitas] im Dienste des ersteren. [...] Mit der moralischen *Dignitas*-Würde des Menschen steht und fällt die *Bonitas*-Würde aller Kreatur, die des Menschen eingeschlossen.“ (S. 316)

¹¹⁰ „[A]lle Pflichten gegen Thiere, andre Wesen und Sachen zielen indirecte auf die Pflichten gegen die Menschheit ab.“ (V-Mo/Collins 27.460).

¹¹¹ „Ein Hang zum bloßen Zerstören (spiritus destructionis) [ist] der Pflicht gegen sich selbst zuwider“. (TL 06.443).

¹¹² Siehe dazu oben den letzten Satz von Kapitel II. 5.

II. 7.

Nun wäre mit Bezug auf positiv-rechtliche Gebote und Verbote von Handlungen gegenüber Tieren oder der vernunftlosen Natur überhaupt der Rekurs auf eine ethische Verpflichtung ein Rückfall in eine vor-aufklärerische Vergangenheit und jedenfalls mit kantischen Rechtsprinzipien nicht vereinbar.¹¹³ Nur der Rekurs auf überpositives¹¹⁴ Recht kommt dafür in Betracht. Es bleibt also nur die Möglichkeit des Nachweises, dass ein bestimmter Umgang mit der nicht-menschlichen Natur mit der allgemeingesetzlich bestimmten äußeren Freiheit von jedermann nicht verträglich ist.

Merkwürdigerweise ist davon, was den Tierschutz betrifft, weder im Rahmen¹¹⁵ der Gesetzgebung noch in der Rechtsprechung noch in der einschlägigen juristischen Literatur Nennenswertes zu finden. Umso mehr dagegen begegnet man Verweisen auf Ethik, auf Gott bzw. Schöpfung und auf positives Recht, besonders auf das Grundgesetz.

§ 1 des deutschen Tierschutzgesetzes lautet: „Zweck dieses Gesetzes ist es, aus der Verantwortung des Menschen für das Tier als Mitgeschöpf dessen Leben und Wohlbefinden zu schützen. Niemand darf einem Tier ohne vernünftigen Grund Schmerzen, Leiden oder Schäden zufügen.“ In einem Kommentar dazu wird für die Berechtigung, von Mitgeschöpf zu reden, auf die Präambel des Grundgesetzes verwiesen, die von Verantwortung vor Gott spreche, was die Verantwortung für die Schöpfung einschließe.¹¹⁶ Nun gilt für eine Natur, die als von Gott gewollte Schöpfung begriffen wird, dass Gott nicht nur die Tiere, sondern auch deren allenthalben festzustellende, nicht zuletzt die von den Tieren selber einander zugefügte Schmerzen gewollt hat, was sich insbesondere aus der andernfalls ganz sinnlosen Gottgewolltheit der Schmerzempfindlichkeit der Tiere ergibt. Also müssten die den Tieren speziell von Menschen zugefügten Schmerzen eigens als nicht von Gott gewollt aufgezeigt werden. Dafür lässt sich jedoch der Natur, auch wenn man sie schöpfungstheologisch begreift, rein gar nichts entnehmen. Nur der *unmittelbar* erkannte Wille Gottes selber könnte da hilfreich sein.

In der Begründung zum deutschen Tierschutzgesetz heißt es: „Es ist eine jedermann bindende ethische Verpflichtung und damit [!] ein berechtigtes Anliegen der Öffentlichkeit, das Ausmaß der Versuche an Tieren so gering wie möglich zu halten.“¹¹⁷ Das Bundesverfassungsgericht spricht, offenbar billigend, von einem „ethisch ausgerichtet[e]n“ Tierschutz und

¹¹³ Um das Recht eines Tieres zu begründen, wirft Nelson die Frage auf, ob man selber zustimmen würde, wie das Tier gequält oder zu beliebigen Zwecken gebraucht zu werden. (*Leonard Nelson, System der philosophischen Rechtslehre und Politik* (1924), Hamburg: Meiner, 1964, S. 288 f.) Kantisch formuliert hieße die Frage: Hat die Maxime, Tiere zu quälen oder zu beliebigen Zwecken zu brauchen, die Tauglichkeit zu einem allgemeinen Gesetz? Wie der „episodische Abschnitt“ zeigt, wäre Kants Antwort negativ, ohne auch nur zu einer Tugendpflicht gegen das Tier, geschweige denn zu einem Recht des Tieres zu führen.

¹¹⁴ Es geht hier um Rechtsphilosophie, nicht um Jurisprudenz als Wissenschaft vom positiven Recht.

¹¹⁵ Ich beschränke mich hier auf die Lage in Deutschland.

¹¹⁶ Siehe *Hans-Georg Kluge* (Hrsg.), *Tierschutzgesetz: Kommentar*, Stuttgart: Kohlhammer, 2002, S. 90; ebenso *Ralf Dreier / Christian Starck*, „Tierschutz als Schranke der Wissenschaftsfreiheit“, in: Ursula M. Händel (Hrsg.), *Tierschutz* (Fn 75), S. 106.

¹¹⁷ Zitiert nach: *Albert Lorz*, „Die Entwicklung des deutschen Tierschutzrechts“, in: Ursula M. Händel (Hrsg.), *Tierschutz* (Fn 75), S. 140.

von „ethische[n] Grundsätzen“ des Gesetzgebers¹¹⁸. In der „tierethischen“ Literatur wird ohnehin, wie schon angedeutet, notorisch (tier-)ethisch argumentiert, wo es um (erzwingbares) Recht geht, sei dieses nun begründet mit einem Recht der Tiere¹¹⁹ oder „nur“ mit einer Rechtspflicht der Menschen.

Kriele hält es für möglich, „den Tierschutz *aus verfassungskräftigen Rechten* des Menschen abzuleiten, z. B. aus der Menschenwürde (Art. 1 I GG), weil Grausamkeit gegenüber Tieren eine Verrohung der gesamten sittlichen Persönlichkeit zur Folge haben kann,¹²⁰ oder aus dem Recht auf körperliche Unversehrtheit (Art. 2 II GG), weil zahllose Menschen durch das Wissen um die Entsetzlichkeiten der Tierversuche in ihrem physischen Wohlbefinden, ja in ihrer Gesundheit ernstlich beeinträchtigt sind.“¹²¹ Was die Möglichkeit der „Verrohung“ betrifft, so war davon ja schon die Rede, allerdings in ethischem Zusammenhang. Hier aber müsste das Recht des Staates aufgezeigt werden, seinen Bürgern diese Möglichkeit mit Hilfe des Strafrechts zu nehmen. Was das physische Unwohlsein und die ernstliche Beeinträchtigung der Gesundheit durch ein Wissen betrifft, so ermöglicht eine solche Begründung jede beliebige Freiheitseinschränkung. Kriele spricht selber mit Bezug auf seine Argumente von „argumentativen Krücken“. Deswegen hält er sich lieber an „ethisch begründete Pflichten des Menschen“, weil auch sie „zu den immanenten Schranken der Grundrechtsausübung gehören [können].“ Er spricht sogar von „den ethischen [!] Prinzipien von Freiheit und Demokratie“, deren Sinn und Zweck es sei, „dem fortschreitenden Niederschlag der Sittlichkeit im Recht Raum zu geben“.¹²²

Verweise auf (selber nicht infrage gestelltes) positives Recht, insbesondere Verfassungsrecht, kommen rechtsphilosophisch als Begründung gar nicht in Betracht; sie verbleiben innerhalb einer „bloß empirische[n] Rechtslehre“, für Kant wie „ein Kopf, der schön sein mag, nur Schade! daß er kein Gehirn hat.“¹²³ Auf diesem rein rechtspositivistischen Niveau bekämen sogar die Filbinger mit ihrer zynischen Frage Recht: „Wie kann denn, was damals [während der Nazi-Herrschaft] Recht war, heute Unrecht sein?“

Wie der erforderliche Rekurs auf überpositives Recht, also auf Natur- oder Vernunftrecht, möglich ist, kann hier abschließend nur skizziert werden.

Sache ist „ein Ding, was keiner Zurechnung fähig ist. Ein jedes Object der freien Willkür, welches selbst der Freiheit ermangelt, heißt daher [im Unterschied zur Person] Sache“.¹²⁴

¹¹⁸ BVerfGE vom 20. Juni 1978 (48, 376, 389). In dem Urteil des Gerichts vom 15. Januar 2002 (104, 337) ist die Rede von „ethisch begründete[m]“ (347) Tierschutz und von der „Gewährleistung eines ethischen Geboten verpflichteten Tierschutzes“ (349). Siehe auch das Urteil des Gerichts vom 6. Juli 1999 (104, 1-45) und die dagegen gerichtete Polemik von *Gerd Roellecke*, „Die angemessenen Bedürfnisse der Legehennen und der Menschen“, in: NJW 1999, 3245 f.

¹¹⁹ Bei Kluge liest man: „in unserer sittlichen Ordnung begründete, moralische Rechte der Tiere [...], die bereits im Gesetz Ausdruck finden“. *Hans-Georg Kluge*, Tierschutzgesetz (Fn 117), S. 67.

¹²⁰ Ähnlich erklärt Kluge, „ein effektiver Tierschutz [sei] geeignet, das Wertebewusstsein in der Gesellschaft zu stärken und dem Werteverfall entgegenzuwirken.“ Ebd., S. 41.

¹²¹ *Martin Kriele*, „Gesetzliche Regelung von Tierversuchen und Wissenschaftsfreiheit“, in: Ursula M. Händel (Hrsg.), Tierschutz (Fn 75), S.120 (m. H.).

¹²² Ebd. S.121.

¹²³ RL 06.230.

¹²⁴ MS 06.223. Spaemann bestreitet aufgrund seines „Empfindens“ die Vollständigkeit dieser – rein moralphilosophisch begründeten und zu verstehenden – Einteilung mit dem Hinweis etwa auf Pferde, die zwar keine Personen, aber auch keine Sachen seien. (Siehe *Robert Spaemann*, „Tierschutz und Menschenwürde“, in: Ursula

Also sind die gesamte vernunftlose Natur und ihre Teile Sachen. Das Recht in einer Sache ist kein unmittelbares Verhältnis zu dieser Sache. Vielmehr ist es ein Recht gegen jeden anderen physischen Besitzer derselben. Doch dieser ist nicht etwa deswegen von deren Gebrauch ausgeschlossen, weil er gegenüber der Sache, sondern weil er gegenüber dem rechtlichen Besitzer verpflichtet ist.

Für den Erwerb und das Haben eines Rechts in einer Sache muss man (in der Idee¹²⁵) einen ursprünglichen Gesamtbesitz¹²⁶ der Sache voraussetzen, weil sich ohne diese Voraussetzung „gar nicht denken läßt, wie ich, der ich doch nicht im [physischen] Besitz der Sache bin, von Andern, die es sind, und die sie brauchen, lädirt werden könne“. Das Recht in einer Sache ist „ein Recht des Privatgebrauchs einer Sache, in deren (ursprünglichen [im Naturzustand], oder gestifteten [im bürgerlichen Zustand]) Gesamtbesitze ich mit allen andern bin.“¹²⁷ Nur unter dieser Bedingung ist es rechtlich möglich, jeden anderen Besitzer vom Privatgebrauch dieser Sache auszuschließen, weil nur mit Bezug auf die *Idee eines rechtlichen Gesamtbesitzes* und eines diesem korrespondierenden,¹²⁸ auf seine Verteilung gerichteten *vereinigten Willens aller* die rechtliche Möglichkeit eines besonderen Besitzes gedacht werden kann.¹²⁹ Entsprechend ergibt sich für alle anderen die Verbindlichkeit, sich des Gebrauchs der Sache zu enthalten, nicht durch meine einseitige Willkür, sondern vielmehr „nur durch vereinigte Willkür Aller in einem Gesamtbesitz“¹³⁰, wobei das Recht des Privatbesitzes in dem Verzicht gründet, den alle anderen gemeinsam als Gesamtbesitzer in Bezug auf diesen Teil ihres Besitzes geleistet haben.

Für die *erste Erwerbung* einer Sache kommt nur der Boden in Betracht.¹³¹ Jeder Boden kann ursprünglich, also ohne Ableitung von dem Seinen eines anderen, erworben werden.

M. Händel (Hrsg.), Tierschutz [Fn 75], S. 71) Auch Höffe unterscheidet „rechtsfähige Personen“, „gefühllose Sachen“ und „Lebewesen, die Empfindungen haben“, während diese für Kant empfindungsfähige Sachen wären. (Siehe *Otfried Höffe*, „Ethische Grenzen der Tierversuche“, in: Tierschutz [Fn 75], S. 84) Die Dichotomie bedeutet natürlich keineswegs, dass Sachen ihrerseits nicht von moralischer Relevanz sein können und der Mensch nicht Pflichten *in Ansehung* von Sachen haben kann. Kant bestreitet zwar, dass die moralische Pflicht des Menschen, Tiere nicht zu quälen, ihren Grund im Tier als einem moralischen Subjekt hat; aber zugleich ist das Tier ein Objekt, hinsichtlich dessen der Mensch moralische Verantwortung hat. Damit ist Kant durchaus dem nahe, was Tierschutz-Vertreter im allgemeinen verlangen. Nur lassen sich aus dieser Lehre Kants als einer rein ethischen unmittelbar keine rechtlichen Konsequenzen ziehen. Das mag ein Grund dafür sein, dass zahlreiche „Tierethiker“ es mit einer Morallehre versuchen, aus der sich unmittelbar ein Recht der Tiere ergibt. Siehe schon *Leonard Nelson*, System der philosophischen Rechtslehre und Politik, Hamburg: Meiner, 1964, S. 288 f. Für Regan ist ein Tier dann ein Rechtssubjekt, wenn es ein „subject-of-a-life“ ist (Säugetiere, eventuell auch Fische und Vögel). Siehe *Tom Regan*, The Case for Animal Rights (Fn 3) und Fn 83.

¹²⁵ Siehe dazu RL 06.251.01-05; 06.262.26-34.

¹²⁶ Der Begriff des „rechtlichen Besitzes“ (im Unterschied zum physischen Besitz) bedeutet hier ganz allgemein die rechtliche Verfügungsgewalt über Gegenstände der Willkür („äußeres Mein und Dein“). Die juristische Unterscheidung von Besitz und Eigentum spielt dabei keine Rolle. So sind beide, der Vermieter wie der Mieter einer Wohnung, in deren „rechtlichem Besitz“, freilich mit je unterschiedlicher Verfügungsgewalt. Im Folgenden werden Besitz und Eigentum bedeutungsgleich verwendet.

¹²⁷ RL 06.261.

¹²⁸ Vgl. RL 06.250.21; VARL 23.287.10-13; 23.289.16-19; 23.290.26-30; 23.323.30-32.

¹²⁹ „Aus [dem] Gesamtbesitze [...] folgt nothwendig das Recht für jeden sich einen Platz als einen *besonderen Besitz* aber nach Gesetzen der Freyheit [!] zu wählen und ihn eigenmächtig zu dem seinen zu machen weil sonst die Freyheit sich selbst vom Besitz und Gebrauch brauchbarer Sachen ausschließen würde“ (VARL 23.311).

¹³⁰ RL 06.261.

¹³¹ Zum Folgenden siehe RL 06.261 f.

Der Grund der Möglichkeit einer solchen ursprünglichen Erwerbung von Boden wiederum ist „die ursprüngliche Gemeinschaft des Bodens überhaupt“. Da nämlich alle Menschen in unvermeidlicher raum-zeitlicher Gemeinschaft „auf einem und demselben Erdboden ursprünglich im Besitz irgend eines Platzes auf demselben sind und das Recht des Besitzes ursprünglich jedem Menschen und auf jeden Platz der Erde zukommt¹³² mithin *disjunctiv allgemein* ist d. i. ein jeder kann diesen oder jenen Platz auf Erden besitzen so muß dieser Besitz auch als *collectiv-allgemein* d. i. als Gesamtbesitz des menschlichen Geschlechts [...] angesehen werden“¹³³. Die Ursprünglichkeit dieses Gesamtbesitzes ist nicht etwa empirisch (als historisch uranfänglich) zu verstehen; sondern im Sinne eines „praktische[n] Vernunftbegriff[s]“,¹³⁴ der a priori das Princip enthält, nach welchem allein die Menschen den Platz auf Erden nach Rechtsgesetzen gebrauchen können.“¹³⁵ Der ursprüngliche Gesamtbesitz enthält „a priori den Grund der Möglichkeit eines Privatbesitzes“¹³⁶.

Die auf die für die ursprüngliche Erwerbung erforderliche Besitznehmung bezogene Willenserklärung, die Sache als meine zu haben, also der „Act eines äußerlich allgemein gesetzgebenden Willens (in der Idee), durch welchen jedermann zur Einstimmung mit meiner Willkür verbunden wird“¹³⁷, ist notwendig einseitig. Also ist eine ursprüngliche Erwerbung nur durch einseitigen Willen möglich. Dieser Wille erlangt aber nur insofern rechtliche Verbindlichkeit, als er „in einem a priori vereinigten [...] absolut gebietenden Willen enthalten ist“.¹³⁸ „Also ist das Princip aller Erwerbung das der Einschränkung jeder auch der einseitigen Willkür auf die Bedingung der Übereinstimmung mit einer allgemeinen möglichen Vereinigung der Willkür über dasselbe Object.“¹³⁹ Denn nur so ist „Übereinstimmung der freien Willkür eines jeden mit der Freiheit von jedermann, mithin ein Recht überhaupt,¹⁴⁰ und also auch ein äußeres Mein und Dein möglich“¹⁴¹. Die ursprüngliche Erwerbung muss hinsichtlich ihrer Rechtmäßigkeit als durch den allgemeinen Willen ausgeteilt oder zugeeignet gedacht werden können.

Der empirische Titel einer Erwerbung ergibt sich aus der auf ursprünglichen Gesamtbesitz gründenden physischen Besitznehmung und der darauf bezogenen einseitigen Bemächtigung. Der Vernunfttitel der Erwerbung kann dagegen nur in der Vernunftidee eines *allge-*

¹³² Vgl. VARL 23.314.03-09.

¹³³ VARL 23.323.

¹³⁴ Kants Rede vom ursprünglichen Gesamtbesitz als „von der Natur selbst constituirt“ (RL 06.262) darf daher nicht empiristisch (miss-)verstanden werden. „Jeder Mensch so wie er auf der Erde ist muß als Inhaber der ganzen Oberfläche angesehen werden. Dadurch wird er aber als Besitzer in Gemeinschaft mit jedem Andern betrachtet (communio originaria) [...] Die Communio originaria ist keine empirisch begründete als factum oder Begebenheit sondern ein Recht am Boden ohne welches kein Mensch existiren kan und welches selbst aus der Freyheit im Gebrauch der Dinge folgt“ (VARL 23.241).

¹³⁵ RL 06.262.

¹³⁶ RL 06.251.

¹³⁷ RL 06.259.

¹³⁸ RL 06.263.

¹³⁹ VARL 23.219

¹⁴⁰ Recht hat somit seinen Grund in dem die Privatwillküren aller der Idee nach vereinigenden (rechts-)gesetzgebenden (und allein zur Gesetzgebung befähigten) allgemeinen Willen der Menschheit, wie sie in jedem Menschen als *Person* „verkörpert“ ist..

¹⁴¹ RL 06.263.

meinen Willens liegen. Diese Idee bedeutet mit Bezug auf den bürgerlichen Zustand einen a priori vereinigten und mit Bezug auf den Naturzustand einen a priori notwendig zu vereinigenden Willen aller und ist im Naturzustand als notwendige Bedingung der Allgemeinverbindlichkeit der Erwerbung vorauszusetzen.

Die beiden Zustände unterscheiden sich dadurch, dass im bürgerlichen Zustand etwas peremptorisch, im Naturzustand dagegen nur provisorisch erworben werden kann. *Wenn* etwas erworben wird, dann wird die Erwerbung im bürgerlichen Zustand zu einer peremptorischen; aber *ob* etwas erworben wurde, wird erst in diesem Zustand gesetzlich bestimmt; und in dieser Bestimmung ist der positive Gesetzgeber seinerseits an die Idee des „ursprünglichen Vertrages“¹⁴² gebunden. „Das provisorische Recht dauert im bürgerlichen Zustande in seinen Folgen fort und wird in das Recht des letztern aufgenommen *soweit es der Natur des letztern nicht widerstreitet*.“¹⁴³ „Das [äußere] Mein und Dein ist bis zu Gründung dieser Vereinigung [der Willkür von jedermann zum allgemeinen Willen] also nur provisorisch aber doch inneren Rechtsgesetzen [des Naturrechts] unterworfen nämlich die *Freyheit des rechtlichen Besitzes auf die Bedingung[en] einzuschränken daß sie jene Vereinigung möglich machen*. [...] Nur die a priori nothwendige Vereinigung des Willens *um der Freyheit willen* und gewisser bestimmter Gesetze ihrer Einstimmung da das Object der Willkühr zuvor in der vereinigten Willkühr durch Vernunft gedacht wird und *diese vereinigte Willkühr jedem das Seine bestimmt* kann die Erwerbung möglich machen.“¹⁴⁴ Der im Staat als *res publica* zum Ausdruck kommende allgemeine Wille muss (in der Idee) schon für den Naturzustand vorausgesetzt werden, um überhaupt von einem Privatrecht, sei es auch bloß provisorisch, reden zu können. Somit stellt sich für die Politik als „ausübende[.] Rechtslehre“¹⁴⁵ stets erneut die Frage, ob eine positiv-rechtliche Verfügungsgewalt über Gegenstände der Willkür (wozu übrigens auch und nicht zuletzt Menschen gehören!) als von einem allgemeinen (vereinigten) Willen gewollt gedacht werden kann.¹⁴⁶

Die im Staat und in der Welt überhaupt anzutreffenden Eigentumsverhältnisse sind somit alles andere als sakrosankt.¹⁴⁷ Zwar wird Eigentum vielfach für etwas gleichsam Unantastbares, ja beinahe Heiliges gehalten. Heilig ist aber nur das Recht der Menschen selber,¹⁴⁸ und Ansprüche auf ein Eigentum und seinen Gebrauch haben sich stets aufs Neue als Recht zu erweisen. Die Rechtmäßigkeit hängt von deren Übereinstimmung mit der Idee des allgemei-

¹⁴² Siehe dazu TP 08.295; 08.297 ff.; ZeF 08.344; 08.351; RL 06.315 f. Dieser Vertrag ist eine bloße Vernunftidee, die nichts anderes besagt als die Idee der Vereinigung oder „Coalition jedes besondern und Privatwillens in einem Volk zu einem gemeinschaftlichen und öffentlichen Willen (zum Behuf einer bloß rechtlichen Gesetzgebung)“ (TP 08.297). Der Vertrag ist also nicht etwa ein mit Bezug auf seinen Inhalt und seine Legitimation empirisch geschlossener oder abzuschließender. Es geht dabei nicht um Staatsrechtfertigung durch empirische Zustimmung, sondern um ein Kriterium der Beurteilung, ob der Gebrauch, den ein Staat von seiner Gewalt macht, rechtmäßig ist.

¹⁴³ VARL 23.293 (m. H.)

¹⁴⁴ VARL 23.278 f. (m. H.); vgl. auch RL 06.257; 06.263 f.

¹⁴⁵ ZeF 08.370.

¹⁴⁶ Vgl. RL 06.258.25-26; 06.263.26-30; 06.269.13-16; VARL 23.237.30-34; 23.288.22-32; 23.323.33-34.

¹⁴⁷ Für mehr dazu siehe: *Georg Geismann*, „Marktwirtschaft und Freiheit oder Die kantische Republik als 'sozialer Rechtsstaat'“, in: Jahrbuch für Recht und Ethik, 22 (2014) 181-227.

¹⁴⁸ ZeF 08.353: „das Heiligste, was Gott auf Erden hat, das Recht der Menschen“; siehe auch RGV 06.159.

nen Willens ab. Zwar sind dem Staat¹⁴⁹ die Grundsätze, nach denen er darüber entscheidet, ob bei einem bestimmten Eigentum und dessen Gebrauch eine solche Übereinstimmung vorliegt, durchs Naturrecht vorgegeben; doch die Entscheidung selber erfolgt erst und nur durch ihn. Dies bedeutet durchaus nicht ein Eingreifen des Staates in eine rechtmäßig bestehende Eigentumsordnung, sondern das (vernunftrechtliche) Setzen und Exekutieren von Regeln, denen gemäß man überhaupt Eigentum rechtmäßig erwerben bzw. behalten und darüber verfügen kann.

Übrigens bleibt – streng genommen – alles erworbene Recht jedenfalls solange provisorisch, wie der ursprüngliche Vertrag „sich nicht aufs ganze menschliche Geschlecht erstreckt“¹⁵⁰, d. h. solange keine Weltrepublik gestiftet und die gesamte in kollektiv-allgemeinem Besitz befindliche Erdfäche mit den Sachen auf ihr durch den gemeinschaftlichen Willen nach Grundsätzen des Vernunftrechts ausgeteilt ist.

Nun folgt aus dem bloßen Begriff des Eigentums „zwar nicht, dass ich mich irgendeinem Dritten gegenüber in seinem Gebrauche einschränken müsse“. Aber eine solche Einschränkung auch für den öffentlich-rechtlichen Zustand auszuschließen, würde bedeuten, „daß durch das Eigentum die Bildung eines allgemeinen Willens in jedem besonderen Falle und folglich überhaupt *unmöglich* gemacht werden könne.“¹⁵¹ Dies jedoch ist in der Tat ein Widerspruch; denn außer in Beziehung auf einen *wenigstens möglichen* allgemeinen Willen ist gar kein Eigentum denkbar, weil nämlich kein Erwerb der Sachen als ursprünglich durch einen einseitigen Willensakt entstanden, gedacht werden kann. [...] *die Einschränkung meiner Verfügungsfreiheit durch Gesetze des öffentlichen Rechtes ist in der rechtlichen Möglichkeit des Eigentums selber enthalten.*“¹⁵² Jede mögliche Aufgabe, die dem Staat übertragen wird, muss der Bedingung genügen, mit der Idee eines bürgerlichen Zustandes konform zu sein. Im Prinzip kann man sagen, dass alle diejenigen, aber auch nur diejenigen gesetzlichen Freiheitseinschränkungen – und dazu gehören auch mögliche Eingriffe in das Privateigentum, dessen Verteilung und dessen Nutzung und damit in die in der rechtlichen Verfügungsgewalt liegende Macht – legitim sind, die für die Aufrechterhaltung der (republikanischen) öffentlich-rechtlichen Ordnung, und das heißt prinzipiell: für die Sicherung des Freiheitsgebrauchs von jedermann, erforderlich sind.

Inzwischen muss man die Idee von dem „Besitz aller Menschen auf Erden“¹⁵³ als einem ursprünglichen Gesamtbesitz ganz besonders auf Umwelt, Klima, Atmosphäre und sogar auf den Weltraum und alle Sachen darin beziehen. Dieses ganze der menschlichen Gattung gemeinsame Umfeld unterliegt inzwischen der physischen Verfügungsgewalt von Menschen und ist damit rechtlicher Regelung zugleich fähig und bedürftig.

¹⁴⁹ Es kann dies ein einzelner Staat, eine Staatengemeinschaft (Staatenbund) und im Idealfall ein Weltstaat als (föderale) Weltrepublik sein.

¹⁵⁰ RL 06.266.

¹⁵¹ Vgl. VARL 23.278: „[...] wie viel ich erwerben könne bleibt dadurch [dass „jeder Gegenstand der Willkühr außer mir erwerblich seyn müsse“] unbestimmt denn wenn ich alles zusammen erwerben könnte würde meine Freyheit anderer ihre nicht einschränken sondern aufheben.“

¹⁵² *Julius Ebbinghaus*, „Sozialismus der Wohlfahrt und Sozialismus des Rechtes“ (1946/47), in: *Julius Ebbinghaus*, Gesammelte Schriften, Bd. 1: Sittlichkeit und Recht. Praktische Philosophie 1929-1954, Bonn: Bouvier, 1986, 242 f.

¹⁵³ RL 06.262.

Zumindest in abstracto sind diesbezüglich das Recht und die Rechtspflicht des einzelnen Staates wie auch der Welt(staaten)gemeinschaft bestimmt.¹⁵⁴ In Bezug auf vorhandene Verfügungsgewalt und den von ihr gemachten Gebrauch wäre festzustellen, ob jene oder dieser oder beide mit der Idee eines a priori vereinigten Willens aller vereinbar und also rechtmäßig sind oder nicht. In Bezug auf das Subjekt des allgemeinen Willens und damit für die Frage, wer (welche Allgemeinheit) denn notwendig zustimmen können müsste, kommen jeweils die von einem bestimmten Gebrauch einer Sache hinsichtlich ihres eigenen Freiheitsgebrauchs (potenziell) betroffenen Personen in Betracht. Das ist freilich gegenwärtig in vielen und zugleich schwerwiegenden Fällen die gesamte lebende Menschheit und häufig darüber hinaus auch die nachkommend von ihr in die Welt gesetzten „mit Freiheit begabten Wesen“, für deren „Erhaltung und Versorgung“ jene als Erzeuger verantwortlich ist.¹⁵⁵

Wenn und wo durch Verklappung von Abfällen, durch Atomreaktoren und die Lagerung von Atom Müll, durch umweltschädliche Abwässer, durch Lärm, durch Schadstoffe wie Kohlendioxid und Stickstoff, durch Weltraummüll etc. auf vermeidbare und nicht selten zugleich irreversible Weise in die Biosphäre und Atmosphäre, ja sogar in den erdnahen Weltraum, also jeweils in den ursprünglichen Gesamtbesitz, belastend und sogar zerstörend eingegriffen wird, da geschieht im Prinzip Unrecht an den Rechten von jetzt und in Zukunft lebenden Menschen, – so zum Beispiel, wenn indigene Völker in Südamerika durch Abholzung von Regenwäldern oder die Menschen in Bangladesch durch klimawandel-bedingten Anstieg des Meeresspiegels ihre Lebensgrundlage verlieren, ohne dass die jeweiligen Verursacher für die faktische Enteignung und Vertreibung zivilrechtlich haften, von strafrechtlich ganz zu schweigen.

Urheber solcher Eingriffe und damit rechtlich für deren Folgen verantwortlich sind besonders die führenden Industrieländer, und zwar keineswegs nur Regierungen und Großunternehmen auf der Basis entsprechender Herrschafts- und Machtverhältnisse, sondern oft die ganze Kette von den unmittelbaren Verursachern der Abholzung, der Klimaveränderung, der ökologischen Schäden bis hin zu den verschiedenen an der Wertschöpfung beteiligten Produzenten, Händlern und Investoren und schließlich zu den Konsumenten, die mittelbar ebenfalls in irgendeiner Weise davon profitieren. Die Verantwortung mag keine positivrechtliche sein. So hört man denn auch immer wieder, alles, was man tue, sei ganz legal; man halte sich an die Gesetze. Oft genug ist dies durchaus nicht der Fall. Aber vor der rechtlich-praktischen Vernunft ist es allemal Unrecht, und involviert ist jeder in der Kette, sei es direkt als Täter (etwa die Fahrer von Autos mit hohem Schadstoffausstoß), sei es, dass er indirekt, gleichsam wie ein Hehler, unrechtmäßig erlangte Sachen erwirbt (etwa die Käufer von Palmöl aus Plantagen, denen große Regenwaldflächen zum Opfer fielen).

¹⁵⁴ Ähnliche Überlegungen wie die hier angestellten finden sich schon bei *Bernward Grünwald*, „Natur und praktische Vernunft. Enthält die Kantische Moralphilosophie Ansatzpunkte für eine Umwelt-Moral?“, in: H. W. Ingensiep et al. (Hrsg.), *Mensch, Umwelt und Philosophie*, Bonn: Wissenschaftsladen Bonn, 1988, S. 95–106; *Ders.*, „Ökologie, Recht, Moral“, in: Th. M. Seebohm (Hrsg.), *Prinzip und Applikation in der praktischen Philosophie*, Stuttgart: Franz Steiner, 1990, S. 261–275.

¹⁵⁵ Siehe RL 06.280 f. Insofern ist Kants Rede von der Erstreckung des ursprünglichen Vertrages auf das ganze menschliche Geschlecht (siehe zu Fn 151) auch mit Bezug auf alle zukünftigen Generationen zu verstehen, was bedeutet, dass, streng genommen, jede erworbene rechtliche Verfügungsgewalt über äußeres Mein und Dein (Eigentum und der Gebrauch, den man davon macht) stets nur provisorisch ist und bleibt. Ihre Rechtmäßigkeit unterliegt prinzipiell der *Clausula rebus sic stantibus*.

Der Mensch hat als vernünftiges Natur- oder Sinnenwesen auch die Fähigkeit und nicht selten das Bedürfnis, sich am Naturschönen zu erfreuen und dementsprechend von seiner Freiheit Gebrauch zu machen. Daher sind Eingriffe in die nichtmenschliche, lebende und leblose Natur, wenn von ihnen deren Schönheiten betroffen sind, ebenfalls von rechtlicher Relevanz. Denn auch dadurch können Menschen in ihrer äußeren Freiheit eingeschränkt werden, sei es direkt, indem ihnen eine naturgegebene Möglichkeit des Freiheitsgebrauchs genommen wird, sei es indirekt durch psychosomatische Störungen im Gefolge solcher Eingriffe. Somit stellt sich auch für solche Eingriffe die Rechtsfrage, ob ihnen jeder der davon jeweils Betroffenen notwendig bzw. unmöglich seine Zustimmung geben könnte.

Die Sicherung eines vernunftrechtlichen Umgangs mit der vernunftlosen Natur überhaupt ist ein wesentliches Element der allumfassenden Rechtspflicht der Menschheit, einen weltbürgerlichen Zustand zu stiften, durch den jedem Menschen auf Erden seine (für alle gleiche) äußere Freiheit gesichert wäre.

II. 8.

Abschließend sei noch einmal ein Blick auf das Quälen von Tieren als *rechtliches* Problem geworfen.¹⁵⁶ Es geht um die Frage, ob und, wenn ja, warum der Mensch die Rechtspflicht hat, sich eines quälerischen Umgangs mit Tieren zu enthalten, und bei Zuwiderhandlung auch mit Recht dafür sanktioniert werden darf.¹⁵⁷

Für eine Antwort auf diese Frage kommt ein unmittelbarer Rückgriff¹⁵⁸ auf die entsprechende *ethische* Pflicht, sei sie, wie für Kant, eine Pflicht des Menschen gegen sich selbst in Ansehung von Tieren, sei sie, wie häufig in der „tierethischen“ Diskussion vorgestellt, eine Pflicht des Menschen gegen Tiere als moralische Subjekte oder jedenfalls als einen moralischen Status oder ein Anspruchsrecht besitzende Lebewesen, nicht in Betracht.¹⁵⁹ Dasselbe gilt von den notwendig scheiternden Versuchen, Tiere als Rechtssubjekte zu begreifen¹⁶⁰ und darauf die rechtliche Unterlassungspflicht und das Recht zu Sanktionen zu gründen.

¹⁵⁶ Ich gestehe freimütig, dass die hier vorgeschlagene Lösung für mich selber noch nicht die Überzeugungskraft hat, die ich mir wünsche.

¹⁵⁷ Siehe dazu auch: *Bernward Grünewald*, „Ökologie, Recht, Moral“ (Fn 155), S. 261–275; *Hans Wagner*, *Die Würde des Menschen*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1992, S. 366 ff.; 413 f.; 459 ff.; *Christian Krijnen*, „Tiere ohne Rechte und Menschen mit Pflichten“, in: Jan C. Joerden / Bodo Busch (Hrsg.), *Tiere ohne Rechte*, Berlin: Springer, 1999, S. 83-99; *Reinhold Aschenberg*, „Menschen – Tiere. Skizze zu einer philosophischen Orientierung“, in: *Wege der Lehrerbildung*, Festschrift für Hartmut Ebke, Tübingen: 2011, S. 15-32. Weitere aktuelle Herausforderungen und Anregungen verdanke ich der Korrespondenz mit Reinhold Aschenberg, Bernward Grünewald und Christian Krijnen.

¹⁵⁸ Ein mittelbarer Rückgriff wäre privatrechtlich denkbar, indem etwa bestimmte auf Massentierhaltung bezogene Verträge als sittenwidrig und damit nichtig anzusehen wären. Nichts kann rechtliche Gültigkeit haben, was mit dem Sittengesetz, mit dem „inneren Moralischen“ (RL 06.371) unvereinbar ist. Doch ein anderes ist rechtliche Ungültigkeit, ein anderes rechtliches Verboten- und Strafbarein.

¹⁵⁹ Ein solcher Rückgriff findet sich auch in dem Kommentar zum Tierschutzgesetz von Hans-Georg Kluge (Fn 117, S. 61): „Auch die strafrechtliche Verbotsnorm der Tiertötung ohne vernünftigen Grund ist als Ausdruck einer durch das Sittengesetz begründeten Verwerflichkeit [...] zu verstehen.“ Ähnlich heißt es an anderer Stelle, es seien „dies Straftaten, welche Grundsätze der Sittenordnung oder das sittliche Empfinden der Allgemeinheit oder des einzelnen verletzen“ (S. 41) und Tierquälerei und –tötung sei eine „sittliche Verfehlung des Täters an dem Tier und daher strafwürdig“ (S. 50).

¹⁶⁰ In der Diskussion über Tierrechte findet sich die Überlegung, ob der Staat, wenn er schon nicht nur Menschen als „natürliche Personen“, sondern auch sogenannte „juristische Personen“ als Rechtssubjekte anerkenne,

Auch das gerne beschworene moralische Gefühl, bisweilen „moralische Intuition“ genannt, ist kein Ersatz für eine rechtsphilosophische Beweisführung.¹⁶¹ Ebenso ist der Hinweis, dass Tiere einen über ihren möglichen Nutzen hinausgehenden Wert haben, etwa für ökologische Zusammenhänge oder für die Schönheit der Artenvielfalt, dass sie also auf mannigfaltige Weise zum naturgegebenen und ohnehin stets gefährdeten Lebensraum gehören, eher ein starkes Argument gegen die Ausrottung von Arten als gegen Tierquälerei.

Für ein Verbot von Tierquälerei ist zu prüfen, ob es für die Vereinigung der Menschen zu einer Gemeinschaft äußerlich freier Wesen (Rechtsgemeinschaft) unentbehrlich oder zumindest mit ihr vereinbar ist.

Rechtlich notwendig ist das Verbot eines Freiheitsgebrauchs, der entweder unmittelbar dem Recht anderer Abbruch tut oder mittelbar die Rechtsgemeinschaft gefährdet. Rechtlich möglich ist das Verbot, wenn gesellschaftspolitische Gründe dies erfordern; dabei darf jedoch ein moralisch erlaubter oder sogar gebotener Freiheitsgebrauch nicht in seinem Wesensgehalt angetastet werden, während für einen moralisch verbotenen Freiheitsgebrauch wie die Tierquälerei ein solcher Vorbehalt nicht besteht. Oberste Pflicht des Staates als Rechtssicherungsordnung ist der Schutz der Würde des Menschen. Mit einem moralgesetzwidrigen Freiheitsgebrauch verletzt man selber eben diese Würde in der eigenen Person. Das muss der Staat freilich dulden, allerdings nur dann, wenn und solange und in dem Maße, wie nicht gesellschaftspolitische Gründe dagegen sprechen. Ähnlich wie im Aufenthaltsrecht eine Duldung nur eine „vorübergehende Aussetzung der Abschiebung“, nicht einen Aufenthaltstitel oder ein dauerhaftes Bleiberecht bedeutet, kann auch die Duldung eines moralgesetzwidrigen Freiheitsgebrauchs jederzeit beendet werden.¹⁶²

Von jemandem, der notorisch Tiere quält, ist zu befürchten, 1) dass er eine Neigung entwickelt, auch gegen Menschen grausam zu sein, 2) dass der darin zum Ausdruck kommende Mangel an Selbstkontrolle sich auf sein zwischenmenschliches Verhalten überhaupt auswirkt und 3) dass er überdies Nachahmer findet. Insofern dürfte ein Verbot der Tierquälerei rechtlich notwendig zu sein.

Die Menschheit hat sich selber im Laufe ihrer Entwicklungsgeschichte durch subtile Regeln und Formen des Umgangs zivilisiert, – des Umgangs nicht nur miteinander, sondern auch, und zwar in vielfacher, nicht zuletzt schützender, hegender und pflegerischer Weise, mit Tieren und mit der vernunftlosen Natur überhaupt. Dieser Bestand an Formen und Re-

nicht auch Tieren diesen Status verleihen könne. Auch Kant subsumierte unter dem Begriff der *Rechtsperson* (im Unterschied zum Begriff der Person im ethischen Sinn) „physische Personen“ und „moralische Personen“ (Kollektive wie Staaten oder Gerichte; siehe etwa MS 06.227; RL 06.316; 06.343; TP 08.291; ZeF 08.344; 08.383), weil nämlich auch diese in Bezug auf ihr äußeres Handeln zurechnungsfähig und verantwortlich sind. Genau dies trifft jedoch auf Tiere nicht zu.

¹⁶¹ Die durch die Augen eines Hundes oder Pferdes bedingte Zuneigung ist als natürliches Gefühl moralisch genau so unverbindlich wie die durch die Augen einer Ratte oder einer Viper bedingte Abneigung. Man benötigt bereits ein moralisches Urteil, um entscheiden zu können, welchem Gefühl man folgen soll bzw. darf und welchem nicht.

¹⁶² Die folgenden Überlegungen sind mutatis mutandis auch auf die Frage zu beziehen, ob und inwieweit die Tötung von Tieren bzw. die Zerstörung von Natur und überhaupt Eingriffe in sie positiv-rechtlich erlaubt bzw. verboten werden können oder sogar sollen. Bei der Antwort wäre dann allerdings je nach den Objekten der Verpflichtung und nach den für Erlaubnis bzw. Verbot jeweils in Betracht kommenden, sehr verschiedenartigen Gründen und deren rechtlicher Relevanz beträchtlich zu differenzieren.

geln einschließlich der rechtlich fixierten ist ein Kennzeichen von Zivilisation.¹⁶³ Ein zivilisierter Mensch geht nicht nur mit seinesgleichen zivilisiert um, sondern mit der Natur überhaupt. Er missbraucht seine Vernunft nicht zu beliebiger Triebbefriedigung, nicht, um „nur tierischer als jedes Tier zu sein“¹⁶⁴; sondern er gebraucht sie, indem er sich von ihr Regeln für sein Handeln geben lässt und sich ihnen unterwirft. Seine Zivilisiertheit oder Gesittung besteht in der Gesamtheit seines nach technischen, pragmatischen und moralischen Regeln geleiteten Verhaltens zu seiner Lebenswelt, der natürlichen wie der künstlichen, durch Menschen geschaffenen. Die so begriffene Zivilisation ist als solche ein hohes Gut. Erst durch sie wird die menschliche Gemeinschaft zu einer Gemeinschaft von Menschen als Personen. Sie zu schwächen oder gar zu gefährden, beträfe somit die Menschheit auch und gerade als Rechtsgemeinschaft.

Das Grundprinzip für die Gesetzgebung in einem dem Recht verpflichteten Staat (Kants „Republik“) muss lauten: so wenig Freiheitseinschränkung wie möglich, so viel wie nötig. Zu den nötigen Einschränkungen können neben den die Freiheit von jedermann allererst sichernden und daher aus bloßen Rechtsgründen notwendigen auch solche gehören, die unmittelbar oder mittelbar die Möglichkeiten des Freiheitsgebrauchs erweitern, insbesondere Maßnahmen, die auf die Weiter- und Höherentwicklung der Zivilisation und der Kultur gerichtet sind, um so eine Gesellschaft immer mehr zu einer spezifisch menschlichen zu machen. Auch der Zwang zur Zivilisation und Kultur kann ein Zwang zur Freiheit sein; und dann und nur dann ist er rechtlich erlaubt und unter Umständen sogar (gesellschafts-)politisch geboten.¹⁶⁵

Damit stellt sich mit Bezug auf das bei der sogenannten Massentierhaltung und bei bestimmten Tierversuchen zu beobachtende Quälen von Tieren die Frage, ob ein Verbot auch dieser Tierquälerei als ein Beitrag zur (weiteren) Zivilisierung der Gesellschaft anzusehen ist.

Quälen im Sinne eines vermeidbaren Zufügens von Schmerzen ist nicht bloß ein zweckentfremdender Missbrauch des natürlichen und zweckmäßigen Vermögens der Schmerzempfindung, für den sich kein vernünftiger Grund angeben lässt. Vielmehr ist dieses Quälen bei Tierhaltung und Tierversuchen zugleich der bereits erwähnte, die Zivilisation einer Gesellschaft gefährdende Missbrauch der Vernunft im Dienste eines wenig gehemmtten Profitstrebens von Unternehmern, das überdies häufig durch eine sozial prekäre Lage auf Seiten der Arbeitnehmer und der Konsumenten und skandalöserweise sogar durch zahlungskräftige Abnehmer von Luxusgütern der Mode und Kosmetik begünstigt wird.

In Analogie zum Gresham'schen Gesetz: „bad money drives out good money“, einem auf den Geldumlauf in einer Gesellschaft bezogenen ökonomischen Grundsatz, ließe sich eine auf die Zivilisation einer Gesellschaft bezogene moralsoziologische These formulieren: „bad morals drive out good morals“ oder – im Hinblick auf die Sphäre bloßer Legalität adäquater – „schlechte Sitten (unzivilisierte Verhaltensformen) verdrängen gute Sitten (zivilisierte Verhaltensformen)“. Eben dies ist zu befürchten, wenn das zweifellos unzivilisierte Quälen von Tie-

¹⁶³ Damit ist nicht ein bestimmtes Quantum an Moralität gemeint, sondern „nur“ an Regelmäßigkeit bzw. Rechtmäßigkeit (Legalität) im äußeren Verhalten.

¹⁶⁴ Goethe, Faust, Prolog im Himmel (Mephistopheles).

¹⁶⁵ Man denke etwa an Kita- und Schulzwang oder an Steuerzwang zur finanziellen Förderung der Kunst oder der von einer kleinen Minderheit gesprochenen Sprache oder an Bauvorschriften sowie Denkmals- und Landschaftsschutz.

ren durch gesellschaftliche Duldung seine Anstößigkeit verliert und sogar als gesellschaftlich akzeptiert angesehen wird. Somit würde das allgemeine Verbot von Tierquälerei dazu beitragen, die in der Gesellschaft bestehende Zivilisationsstufe zu erhalten bzw. eine höhere anzustreben.

Da ein solcher Beitrag mit der Vereinigung der Menschen zu einer Gemeinschaft äußerlich freier Wesen kompatibel ist, ist das Verbot auch rechtlich möglich. Im Hinblick auf eine solche Möglichkeit ist die Entscheidung darüber, ob und, wenn ja, in welcher Weise und in welchem Maße die äußere Freiheit von jedermann allgemeingesetzlich eingeschränkt wird, eine politische und als solche, abgesehen von ihrer Bindung an das jeweils rechtlich Notwendige, eine Ermessensentscheidung. Für ein Verbot genügt der politische Wille der Mehrheit, sei es der Bevölkerung, sei es des Parlaments, den für notwendig erachteten zivilisatorischen Fortschritt im Sinne vernünftiger Selbstdisziplinierung der Gesellschaft zu fördern.

Die rechtliche Möglichkeit eines Verbots jeder Art von Tierquälerei ließe sich auch noch auf andere Weise aufzeigen. Da Tiere wie alle Sachen auf der Erde zum ursprünglichen Gesamtbesitz gehören, stellt sich die Frage, ob man dem Privatgebrauch einer Sache notwendig zustimmen und folglich das Recht zu einem solchen Gebrauch Ausdruck eines allgemeinen Willens sein kann. Da der hier in Frage stehende Gebrauch, das Quälen von Tieren, ethisch verboten ist, kann man ihm unmöglich notwendig zustimmen. Also ist er gar nicht rechtmäßig und also ist es rechtlich möglich, einen solchen Gebrauch zu verbieten. Für ein Verbot genügt wiederum der politische Wille der Mehrheit, diese Verfügungsgewalt über Tiere wegen ihrer Unrechtmäßigkeit nicht zuzulassen. Auch hier wäre der rechtfertigende Grund für dieses rechtliche Verbot ein rechts- oder gesellschafts-politischer und nicht jenes ethische Verbot.

Summary

The question, widely discussed especially in philosophy and jurisprudence, on how to treat and not to treat animals and nature in general, is controversial. Even more controversial, however, is the question on which reasons the answer should be based. The main insufficiency in the discussion is a lack of foundations. Even the principle difference between an ethical and a juridical answer to this question and the respective grounds of proof are often ignored. Kant's role in the literature is ambiguous; but whether seen negatively or positively, it is usually, in particular in the Anglo-Saxon literature, misunderstood, not least thanks to a misunderstanding of his moral philosophy. On closer examination, it appears to dispose of all the necessary means for finding a more or less satisfactory answer to the above questions.

The quintessence of the contribution is: Man has both ethical and juridical duties with regard to animals and to non-rational nature in general, although not, because animals are animals and nature is nature, but because man is man, more accurately: because he is a free and imputable being under ethical resp. juridical laws.